

Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion

Herausgegeben von D. Dr. Georg Wunderle, Professor der
Apologetik und der vergleichenden Religionswissenschaft an
der Universität Würzburg

Heft 10

Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein

von

Dr. phil. Franz Meerpohl
aus Herne i./W.



Würzburg

Druck und Verlag: C. J. Becker, Universitäts-Druckerei

1926

248.14
Ec53 Ym

Class

248.14

Book

Ec 53 Ym

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_S0-BSM-412

Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion

Herausgegeben von **D. Dr. Georg Wunderle**, Professor der
Apologetik und der vergleichenden Religionswissenschaft an
der Universität Würzburg

Heft 10

Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein

von

Dr. phil. Franz Meerpohl

aus Herne i./W.



Würzburg

Druck und Verlag: C. J. Becker, Universitäts-Druckerei
1926

248.14

Ec53Ym

83231

NEW YORK
LIBRARY
OF THE
CITY OF NEW YORK

Meinen lieben Eltern!

Vorwort.

Mit dem wachsenden Interesse für Religionsphilosophie und speziell für die Mystik verdient auch der führende deutsche Mystiker, Meister Eckhart, wiederum eingehendere Beachtung. Zwar bin ich mir der Schwierigkeiten der Eckhart-Forschung wohl bewußt, die zum größten Teil in der immer noch unsicheren und mangelhaften Textüberlieferung seiner Schriften begründet liegen. Dennoch glaube ich, daß sich zumal nach der Veröffentlichung der lateinischen Rechtfertigungsschrift Meister Eckharts vom Jahre 1326 durch † P. Augustinus Daniels O. S. B. ein zuverlässiges Bild seiner Grundanschauungen zeichnen läßt, wenn auch volle Klärung mancher Einzelheiten seiner Lehre erst von der Veröffentlichung des heute noch unzugänglichen Materials zu erwarten ist.

Zweck dieser Arbeit ist es, den Kernpunkt Eckhartischer Mystik, den ich in seiner Lehre von der *scintilla animae*, dem Seelenfünkeln, erblicke, klar herauszustellen und in seinen Voraussetzungen und Folgerungen zu würdigen. Freilich mußte im Rahmen dieser eng umgrenzten Studie auf die tiefere Berücksichtigung verschiedener Auswirkungen verzichtet werden, die Gegenstand eigener Untersuchung zu werden verdienen.

Die Anregung zur vorliegenden Untersuchung, die der Hohen philosophischen und naturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Münster als Dissertation vorlag, verdanke ich dem Hochw. Herrn Professor D. Dr. Jos. Feldmann in Paderborn; ganz besonderen Dank für so manchen

wertvollen Rat und stete Förderung bei der Ausarbeitung schulde ich meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Max Ettlinger, Münster. Herrn Professor D. Dr. Wunderle danke ich für die Aufnahme in diese Sammlung, der Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft für die finanzielle Unterstützung, die allein die Drucklegung ermöglichte.

Herne, im September 1925.

Der Verfasser.

Literatur=Verzeichnis.

A. Eckhart-Literatur.

- Bach, Josef, Meister Eckhart, der Vater der deutschen Spekulation. Wien 1864.
- Behaghel, O., Zur Kritik des Meister Eckhart (Beiträge zur deutschen Sprache und Literatur [zitiert: P. B. B.] Bd. 34, 1908).
- Bernhart, Josef, Bernhardinische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, Kempten 1912.
- Bernhart, Josef, Meister Eckhart (Deutsche Mystiker III), Kempten 1914.
- Bernhart, Josef, Meister Eckharts Reden der Unterweisung, München 1922.
- Büttner, H., Meister Eckharts Schriften und Predigten, 2 Bde., Jena 1903 und 1909.
- Daniels, P. Augustinus O.S.B., Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. Bd. XXIII, H. 5), Münster 1923.
- Denifle, H., Meister Eckharts lateinische Schriften (Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte II [zitiert: Arch. II]) Berlin 1886.
- Denifle, H., Die Heimat Meister Eckharts, Arch. V, 1889.
- Denifle, H., Aktenstücke zu Meister Eckharts Prozeß, Ztschr. f. deutsches Altertum XXIX, 1885.
- Deutsch, Meister Eckhart, Realencyclopädie f. protest. Theol. t. V, 1898.
- Diederichs, E., Meister Eckharts Reden der Unterscheidung, eine literar-kritische Untersuchung, Halle 1913. (Diss.)
- Dolch, W., Die Verbreitung oberländischer Mystikerwerke im Niederländischen auf Grund der Hss. dargestellt, Leipzig 1909. (Diss.)
- Groß, P., De Eckardo philosopho, Bonn 1858.
- Heidrich, R., Eckhart, Posen 1864.
- Jostes, F., Meister Eckhart und seine Jünger. (Collectanea Friburgensia) Frbg. i. Schw. 1895.
- Jundt, A., Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckart, Straßburg 1871.

- Kramm, E., Meister Eckharts Terminologie in ihren Grundzügen dargestellt, in Ztschr. f. dtische. Philologie, 1884.
- Kramm, E., Meister Eckhart im Lichte der Denifleschen Funde, Bonn 1889.
- Kühnel, Wipfelrauschen (Vom Gedankenschatz des Meister Eckh.), Habelschwerdt, 1924.
- Landauer, G., Meister Eckharts mystische Schriften, Berlin 1903.
- Langenberg, R., Über das Verhältnis Meister Eckharts zur niederländischen Mystik, Köln 1894.
- Lasson, A., Meister Eckhart der Mystiker, Berlin 1868.
- Lehmann, W., Meister Eckhart, Göttingen 1919.
- v. d. Leyen, Friedr., Unbekannte Predigten Meister Eckharts in Ztschr. f. dtische. Philologie 38, p. 177 ff und 334 ff.
- Linsenmann, Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckharts, Tübingen 1873.
- Lotze, A., Kritische Beiträge zu Meister Eckhart, Halle 1907 (Diss.).
- Martensen, H., Meister Eckhart, eine theolog. Studie, Hamburg 1842.
- Pahncke, M., Untersuchungen zu den deutschen Schriften Meister Eckharts, Halle 1905 (Diss.).
- Pahncke, M., Kleine Beiträge zur Eckhartphilologie, Neuhaldersleben 1909.
- Pahncke, M., Ein Grundgedanke der deutschen Predigt Meister Eckharts in Ztschr. f. Kirchengesch. 34. Bd. H. 1, 1913 p. 60 ff.
- Pfeiffer, Franz, Meister Eckhart, Deutsche Mystiker II, Leipzig. 1857 (anastatischer Neudruck, Göttingen 1924). [=Pf.]
- Preger, Wilh., Ein neuer Traktat Meister Eckharts und die Grundzüge der Eckhartischen Theosophie, Ztschr. f. histor. Theol., 1864.
- Preger, Wilh., Kritische Studien zu Meister Eckhart ibid. 1866.
- Preger, Wilh., Meister Eckhart und die Inquisition, Abhandlungen der Hist. Kl. d. k. Bayer. Akad. d. Wiss., München XI, 1869.
- Pummerer, A., Der gegenwärtige Stand der Eckhartforschung I, Feldkirch 1902/03.
- Rattke, R., Die Abstraktbildungen auf -heit bei Meister Eckhart und seinen Jüngern, Berlin 1906 (Diss.).
- Schmidt, F. C., Meister Eckhart, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des M.-A., in Theol. Studien und Kritiken, 1839.
- Sievers, E., in M. Haupts Ztschr. f. dtisches. Altertum Bd. 26, Berlin 1872.
- Simon, O., Überlieferung u. Hss.-Verhältnis des Traktates „Schwester Katrei“, Halle 1906 (Diss.).

- Sommerbrodt, J., Das theolog. System des Meister Eckhart, Posen 1864.
- Spamer, A., Zur Überlieferung der Pfeifferschen Eckharttexte, P. B. B. Bd. 34, 1908.
- Spamer, A., Texte aus der deutschen Mystik des 14. u. 15. Jahrh., Jena 1912.
- Stammler, W., Meister Eckhart in Mitteldeutschland in Ztschr. f. dtsh. Altertum Bd. 59, H. 3/4; 1922.
- Strauch, Ph., Eckhart-Probleme, Halle 1912.
- Strauch, Ph., Meister Eckharts Buch Von der göttlichen Tröstung und Von dem edlen Menschen, Bonn 1910.
- Strauch, Ph., Paradisus anime intelligentis (Dtsche. Texte d. M. A. XXX.) Berlin 1919.
- Weinhandl, F., Meister Eckhart im Quellpunkt seiner Lehre (Beitr. z. Philos. d. dtshen Idealismus, Beiheft 11), Erfurt 1923.
- Ziegler, L., Die philosophische und religiöse Bedeutung des M. E. im Preuß. Jahrb. 115, 1904.
- Zuchhold, H., Des Nikolaus v. Landau Sermonen als Quelle für die Predigt Meister Eckharts und seines Kreises, Halle 1905.

B. Hilfsliteratur.

- Appel, Heinr., Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis, Rostock 1891.
- Baeumker, Clem., Geschichte der Europ. Philosophie d. M. A. (Kultur d. Gegenwart I. V.) Berlin-Leipzig 1909.
- Baeumker, Clem., Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrh. (Beiträge... Bd. III, 2) Münster 1908.
- Baeumker, Clem., Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des M. A., Straßburg 1912.
- Baeumker, Clem., Der Platonismus im M. A. (Bayer. Akad. d. Wiss.) München 1916.
- Bernhart, Josef Die philos. Mystik des Mittelalters, München 1922.
- Buber, Martin, Ekstatische Konfessionen, Jena 1909.
- deHornstein, Les grands mystiques Allemands du XIV. siècle, Eckart, Suso, Tauler, Luzern 1922.
- Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au 14^e siècle, Bd. 1, Paris 1900.
- Denifle, H., Eine Geschichte der deutschen Mystik, Hist. polit. Bl. LXXV, 1875.
- Denifle, H., Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, Arch. II, 1886.
- Denifle, H., Das geistliche Leben, 6. A. Graz 1908.

- Dionysius Areopagita, Des hlg. . . angebliche Schriften über die beiden Hierarchien, übers. v. J. Stiglmayr, Kempten 1911.
- Eucken, Rud., Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig 1907⁷.
- Grabmann, M., Die Lehre des hlg. Thomas von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden. (Jahrb. f. Philos. u. spekulat. Theol.) 1900.
- Grabmann, M., Neu aufgefundene lat. Werke deutscher Mystiker, Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wiss. München 1921.
- Grabmann, M., Wesen und Grundlagen der kath. Mystik, München 1922.
- Greith, K., Die deutsche Mystik im Predigerorden, Frbg. 1861.
- Kiefer, O., Plotins Enneaden, mit Auswahl übers. Jena u. Lpzg. 1905.
- Koch, Hugo Pseudo-Dionysius Areopagita, Mainz 1900.
- Krebs, E., Meister Dietrich (Beitr. Bd. V, H. 5/6) Münster 1906.
- Krebs, E., Grundfragen der kirchlichen Mystik, Frbg. 1921.
- Langenberg, Rud., Quellen und Forschungen zur Geschichte d. deutschen Mystik, Bonn 1902.
- Lercher, S. J., Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie (Ztschr. f. kath. Theol.) 1918.
- Linhardt, Rob., Mystik des hl. Bernhard v. Clairvaux, München 1924.
- Müller, F. H., Dionysius, Proklus und Plotinus (Beitr. Bd. XX, H. 3/4), Münster 1918.
- Ostler, H., Die Psychologie des Hugo von St. Victor (Beitr. Bd. VI, H. 1), Münster 1906.
- Patrologiae Cursus Completus accurate I. P. Migne, series graeca und series latina (PG. u. PL.) 1844—1866.
- Poulain, A., Des grâces d'oraison, Paris 1909. Deutsch: „Ein Handbuch der Mystik“, Frbg. 1925.
- Preger, Wilh., Geschichte der deutschen Mystik im M. A., 3 Bde. 1874—93.
- Renz, O., Der moralphilos. Begriff der Synteresis nach Thomas von Aquin (Beitr. . . Bd. X H. 1—2), Münster 1913.
- Rieger-Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876.
- Ries, J., Das geistl. Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard, Frbg. 1906.
- Rosenmöller, B., Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura (Habilitationsschrift, bisher noch ungedruckt).
- Saudreau-Schwabe, Das geistliche Leben. 2 Bde., Trier 1901.
- Siedel, G., Die Mystik Taulers nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik, Leipzig 1911.

Spamer, A., Über die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten, Gießen 1910 (Diss.).

Thomae Aquinatis Summa theologiae, editio nova, Parisiis 1868.

Thomae Aquinatis Summa contra gentiles, Taurini 1924.

Zahn, Einführung in die christl. Mystik, Paderborn 1922.

(Nur gelegentlich benutzte Literatur ist an ihrem Ort genannt.)

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Einleitung	1

Hauptteil I.

Die metaphysischen Anschauungen Eckharts als Grundlage für seine scintilla-Lehre.

Kap. 1. Die Lehre von Gott	19
Kap. 2. Gott und die Welt	33
Kap. 3. Gott und Mensch	45

Hauptteil II.

Das engere scintilla-Problem.

Kap. 1. Das scintilla-Problem in seinen Grundelementen und in geschichtlicher Entwicklung	56
Kap. 2. Die Eckhartische Lösung in besonderer Berücksich- tigung der allgemeinen Problemstellung und ihrer historisch gegebenen Voraussetzungen	69

Hauptteil III.

Die scintilla im Lehrzusammenhang Meister Eckharts.

Kap. 1. Die scintilla in der Psychologie	78
Kap. 2. Die scintilla in der Theorie des religiösen Erkennens	88
Kap. 3. Die scintilla in religiös - praktischer Anwendung (Mystik und Ethik)	99
Schluß: Zusammenfassender Überblick	108

Einleitung.

In der Gegenwart herrscht große Vorliebe und Begeisterung für die Mystik. Was drängt den Menschen, der im modernen Geistesleben steht, zu ihr? Ohne hier den Begriff der Mystik, der in den verschiedensten Schattierungen auftritt, von vornherein zu klären, versuchen wir vielmehr vorerst aus den Ansprüchen und Erwartungen, die der moderne Denker der Mystik entgegenbringt, einige Anknüpfungspunkte und weiterhin einige Momente zur Konstituierung des Begriffes herzuleiten.

Noch im Kulturbild der jüngsten Vergangenheit bildete die Grundfarbe das System des großen Denkers von Königsberg. Kant hatte den Ausgangspunkt alles Philosophierens im Ich gesehen; deshalb bildete die Erkenntnistheorie den innersten Geist der modernen Philosophie (neuerer Idealismus). Seine Lösung raubte das Zutrauen zur Wirklichkeit, zum realen Dasein der gegebenen Dingwelt. An Stelle der fraglich gewordenen Objektivität der Dinge suchte man nach einer anderen — da es einmal ohne sie keine Wissenschaft gibt! — im Bereich des Logischen (intellektualistische Transzendentalphilosophie), baute die Erfahrung statt vom Ding her vom transzendentalen Subjekt auf. So konnte nur das unmittelbar logisch Gegebene und — nachdem man aus den Höhen des „Bewußtseins überhaupt“ und des „objektiven Verstandes“ zum eigenen Ich herabgestiegen war — auch das psychologische Bewußtseinsimmanente volle Überzeugungskraft haben (vergl. die Entwicklung von der Ich-Philosophie der Romantik bis zum Psychologismus).

Bei solchen Erkenntnisvoraussetzungen und -Grundsätzen fehlte einer Metaphysik im alten Sinne die notwendige Verankerung; sie wurde zu einer Metaphysik ohne Glauben an die ewige Gültigkeit der von ihr gewonnenen Sätze. Die metaphysischen Begriffe erweichten zu Als-ob-

Fiktionen. Mit dem Nichtanerkennen ewiger absoluter Seinswerte war ein Zurücksinken auf „vorletzte Werte“ notwendig verbunden. Auch die seelischen Werte mußten mehr und mehr zurücktreten.

Die Besten der Modernen fühlen die unbefriedigende Geistlosigkeit und Seelenleere des Rationalismus, Subjektivismus und Materialismus. Die Rathenau-Erkenntnis: „Es ist Zeit zum Aufbruch der Seele“ bricht sich Bahn und sucht neue Wege. Ein Sehnen nach dem absoluten Transzendenten, dem Metaphysischen erfaßt wieder die Geister.¹⁾ Man begnügt sich nicht mehr mit logischen Abstraktionen und geistigen Objektivationen, sondern nimmt wieder das wahre Sein zum Ausgangs- wie Zielpunkt des Denkens, um so eine geschlossene Geisteshaltung, kosmische Weltbetrachtung mit metaphysischem Mittelpunkt und Urgrund zu erhalten. Man erkennt und erlebt seine Abhängigkeit vom Ewigen wieder und sucht gerade sie in den Mittelpunkt des Denkens zu stellen.

Schaut man bei diesem Suchen zurück auf die Lösungen der Vergangenheit, so heftet sich der geistige Blick an das Bild des christlichen Mittelalters, dessen ganzer Wert sich jetzt wieder dem vorurteilslosen Betrachter zu erschließen scheint. Dort scheint im wesentlichen vorhanden, was wir ersehnen. Eine heimliche Sehnsucht zieht deshalb zu dieser Einheit, — mag im einzelnen noch so vieles abstoßen und sicherlich vor kritiklosem Anachronismus und äußerlicher Repristination warnen. Trotz der neuen, wesentlich objektiven Einstellung soll das Ideal der Persönlichkeit, das sich die Moderne gebaut und geschaffen, bleiben, nur nicht im Sinne des Individualismus und Nietzeschen Herrenmenschentums, sondern hineingestellt in die Gemeinschaft; hier aber kraftvoll betont. Diese Synthese versuchte im mittelalterlichen Geistesleben die christliche Mystik.

So führen vom modernen Denken geistige Fäden hinüber zum Denken des Mittelalters und der Mystik. Auch

¹⁾ Vergl. M. Ettlinger, Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart, München 1924 p. 302 ff und P. Wust, Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig 1920.

neue Erkenntnisformen, die heute sich durchzusetzen suchen, drängen zum selben Ziele hin. Heute hat nicht nur jene Erkenntnis Gültigkeit, die das Ergebnis logischer Abstraktionen auf dem Wege der Induktion oder Deduktion ist, sondern auch das geistige Schauen, die „Wesensschau“, ringt um Anerkennung als Erkenntnisfaktor (siehe Brentano-Husserl, Scheler und deren Schüler, auch Meinong). Dazu hat sich neben den intellektualistischen Erkenntnisfaktor immer mehr ein irrationaler gestellt. Neben dem Verstand verlangen der Wille, die Schaffenskraft, das Gemüt als gleichwertige Geisteskräfte volle Berücksichtigung. Das Erlebnis beansprucht — auf Grund der neuen Orientierung an der Wirklichkeit und dem Vitalen — immer dringlicher seine Geltung neben dem Denken (Bergson-James, Phänomenologie). Diese Erkenntnisformen sind immerhin in Rechnung zu stellen, wenn der durch sie vermittelten Erkenntnis auch nicht immer Gleichberechtigung gegenüber dem Verstandeserkennen zuzubilligen ist.

In dieser sich anbahnenden Umordnung bezüglich des Gegenstandes wie der Form der Erkenntnis scheint mir der Grund zu liegen für das Interesse und die liebevolle Beschäftigung der Moderne mit der Mystik jeder Art. Dort erwartet man das Heil, Erlösung von dem geistigen Alpdruck unbefriedigender Systeme, Nahrung für die hungrige Seele und neues organisches Wachsen, ja Hineinwachsen in die wiedergefundene Übernatur, sei sie theistisch oder pantheistisch gedacht. In der Vereinigung mit ihr möchte man ausruhen.

Kann die Mystik dieses Sehnen wirklich stillen? Was sind ihre Grundzüge, ihr Wesen? Zur Beantwortung der Frage stellen wir nicht irgendeine Theorie über den von dem Worte Mystik in seiner Urbedeutung (von $\mu\acute{\upsilon}\omega$ oder $\mu\upsilon\acute{\epsilon}\omega$) bezeichneten Begriff auf, der doch höchstens das Geheimnisvoll-Irrationale, nicht in Begriffe Faßbare enthalten könnte,²⁾ sondern basieren unsere Untersuchung auf der Betrachtung der verschiedensten Erscheinungen der Geschichte,

²⁾ Das ist noch kein Wesenszug der Mystik, wie u. a. Lasson, Meister Eckhart, Berlin 1868 p. 3/4 hervorhebt.

die mit der Bezeichnung „Mystik“ auftraten. Ausschließen wollen wir aber von vornherein das Okkulte, d. h. solche tatsächliche oder nur vermutete Erscheinungen, als deren Ursache man über- oder außermenschliche Kräfte (wie para- oder metapsychische, auch spiritistische) annimmt, und die man mit Recht unter dem Namen Pseudomystik oder Mystizismus zusammenfaßt. Aus den mannigfachen Erscheinungen im Laufe der Geschichte, die mit dem Anspruch, Mystik zu sein, auftraten, läßt sich der gemeinsame, einheitliche Zug erkennen, daß alle eine unmittelbare Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Unendlichen erstrebten und wenigstens im Bewußtsein zu erreichen suchten. Die Immanenz des Unendlichen im Endlichen und umgekehrt ist die Forderung der Mystik.³⁾ Unser Begriff umfaßt Theorie und Praxis: einmal die Mystik als Gegebenes, Erfahrenes, als Zustand des Bewußtseins und andererseits als ein Philosophieren über und zu solchen Vorgängen.⁴⁾

„Mystik als seelisches Erlebnis ist im allumfassendsten Sinne das Erlebnis einer außergewöhnlichen Vereinigung der Seele mit dem Unendlichen.“⁵⁾ Psychologisch betrachtet treten dabei zwei Merkmale als Characteristica des mystischen Erlebnisses auf: 1. Der Mensch in seiner Totalität

³⁾ Vergl. Dimmler, Krebs, Lercher und Zahn. Mager O. S. B. sieht das Charakteristische des mystischen Verhaltens darin, daß hier die Seele unmittelbar durch ihre geistige Natur mit Gott in Berührung tritt (Benediktin. Monatsschrift 1923 H. 1/2 p. 29 f). Cuthbert Butler definiert die Mystik als experimental perception of God's Presence and Being (Western Mysticism, London 1922). P. Mandonnet (Bulletin critique Tom. VII, Paris 1901) hält das für das Characteristicum der Mystik, daß „l'âme cherche à atteindre Dieu directement“. Dabei muß vor allem der Wille helfen. Deshalb sind die meisten Mystiker affektive Naturen. Sind sie rationeller orientiert, dann „ils tendent à faire de Dieu l'objet immédiat de l'intelligence en le constituant le terme direct de l'acte de connaître, et en affirmant, que l'intelligence opère sous l'action d'illuminatrice immédiate de Dieu.“ Also dann ergeben sich meist platonisch-augustinische Theorien (bei de Hornstein, Les grands Mystiques Allemands Freiburg i. Schw. 1924 p. 137/38).

⁴⁾ Vergl. auch zum Folg. Jos. Bernhart, Die philos. Mystik des M. A., München 1922 p. 7 ff.

⁵⁾ Krebs, Grundfragen d. kirchl. Mystik, Frbg. 1921 p. 14 und die Anmerkungen auf p. 6.

wird bis in seine Tiefen von dem Vorgang erfüllt; nicht nur irgendeine der Seelenkräfte nur, sondern die Einheit derselben, das Gemüt, der „Seelengrund“. 2. Das Gefühl des Erfastseins, der „seelischen Empfängnis als Quelle der seelischen Leistung“. ⁶⁾

Aus diesen Wesensmerkmalen heraus läßt sich die Stellung der Mystik zur Religion und Philosophie andeuten. Sehen wir das Wesen der Religion in einem Persönlichkeitsverhältnis zwischen Ich und Du, in einem gegenseitigen Nehmen und Geben, so ist die mystische Haltung religiös. Es erklärt sich so der mystische Zug jeder Religion, ja die Mystik erscheint als deren Gipfelpunkt.⁷⁾ — Anders ist die Beziehung zur Philosophie. Sie scheint am meisten bestimmt durch den Unterschied der dabei tätigen geistigen Kräfte. Die Philosophie ist stets auf Erkenntnis gerichtet und bevorzugt den intellektuell-intuitiven Faktor der Seele; die Mystik beansprucht durch Hinzunahme auch des affektiven Momentes die ganze Seele, all ihre Kräfte und Fähigkeiten, vereinigt in der höchsten, reinsten Sphäre des Seelenlebens. Das mystische Erlebnis als Akt und Zustand, das „Leibhaft-Werden“ des Transsubjektiven ist an sich keine Philosophie; wohl aber tritt die Philosophie mit der Mystik in Verbindung als „Philosophie über die Mystik“ und „Philosophie zur Mystik hin“, kurz mit der Mystik in weiterem Sinne. Deshalb ist auch das Absolute beiden ein Gegenstand verschiedenartiger Betrachtung, wie sich das schon aus dem engen Verhältnis der Mystik zur Religion ergeben muß. Die Haltung des Philosophen zum Göttlichen ist eben grundwesentlich von der des homo religiosus verschieden. So bildet das Absolute für die Mystik einen Wesensfaktor, für die Philosophie nur den Gegenstand einer Teildisziplin, der Metaphysik, die allerdings m. E. dem philosophischen Denken erst den großen einheitlichen Zug und krönenden Abschluß gibt.

⁶⁾ Krebs, l. c. p. 180.

⁷⁾ Zu den Beziehungen zwischen Mystik und kath. Religiosität vergl. A. Mager, Mystik und Katholizismus, „Die Tat“ XVIII, 1, Jena 1921.

Nach diesen Betrachtungen über die Mystik im allgemeinen wenden wir uns der mittelalterlichen Mystik, speziell der deutschen zu. Nach Denifles sorgfältigen Forschungen steht sie noch unmittelbar im Weltbild des Mittelalters,⁸⁾ wie es die Scholastik so vollendet ausgebaut hat. Ohne die Betrachtung und genaue Kenntnis dieses ihres Fundamentes und Quellpunktes muß sie deshalb unverstanden bleiben oder mißdeutet werden, wie Denifle besonders an Pregers Darstellungen gezeigt hat.⁹⁾

Die ganze mittelalterliche Spekulation steht unter dem Zeichen des Christentums. Deshalb nimmt das Denken über Gott und sein Wesen, über sein Verhältnis zu Welt und Mensch darin einen so breiten Raum ein. „Die zentrale Ansicht, von der aus Denken, Weltanschauen und Philosophie des Mittelalters verständlich werden, ist die, daß die Welt ein Kosmos sei, daß sie ein sinnvoll und ziervoll geordnetes Ganzes sei, das sich ruhig bewege nach ewigen Gesetzen und Ordnungen, die, aus Gott ersten Anfangs entsprungen, auch auf Gott letzten Endes Beziehung hätten“, so sagt P. L. Landsberg.¹⁰⁾ Die Betonung der Priorität der Seinsordnung vor dem Werden, des Primates des Logos vor dem Ethos hängt damit zusammen. All die Züge vereinigen sich zu einem geschlossenen Weltanschauen, dessen Einheit durch die Geisteshaltung des mittelalterlichen Denkers noch erhöht wird, die darin besteht, daß er im wesentlichen, gestützt auf vorhergehende Autoritäten, verbindend und vermittelnd, „synthetisch“ denkt und schaut.¹¹⁾ — Trotz dieser inneren Geschlossenheit ist das Weltbild mannigfaltig, die

⁸⁾ Denifle, besonders in seinem Arch. f. Lit. und Kirchengesch. d. M. A. II; in den Histor.-polit. Blättern (1875) und seinen Seuse-Forschungen.

⁹⁾ cf. Histor.-polit. Bl. Bd. 75, 1875 („Kritik Pregers“).

¹⁰⁾ P. L. Landsberg, Die Welt des M. A. und wir, Bonn 1922 p. 12. *ibid.* p. 13 findet sich ein Vers Jan van Ruysbroeck's, der die ganze Weltansicht des M. A. ausspricht:

„In Ordnung, in Einklang und in Zahl
schuf Gott die Dinge allzumal.

So sollen wir leben nach reinlichem Plan,
dann wird über Vernunft schauendes Leben uns aufgetan.“

¹¹⁾ Clem. Baeumker, Gesch. der Europ. Philosophie des M. A. p. 295/96.

Erkenntnisweise und die Stellung zu den Hauptproblemen verschieden. Neben dem aristotelischen Hauptstrom durchziehen besonders noch platonisch-augustinische Neben- und Unterströmungen das Geistesleben des Mittelalters. Es liegt das schon an der Verschiedenheit der Denktypen, deren Anschauungen und Denkformen tradiert wurden, und an dem dazutretenden starken Einfluß des arabisch-jüdischen Denkens.

Wie ordnet sich unsere Mystik nun dem scholastischen Bildrahmen ein? Zwar ist hier als ein äußerlich förderndes und verstärkendes Moment für die Bewegung der sogen. „deutschen Mystik“¹²⁾ zunächst die Reaktion gegen die bestehenden Zeitverhältnisse infolge des Zerfalls „der objektiven christlichen Gemeinschaftsformen, der Kirche wie des Staates“ zu würdigen, in deren Auswirkung die Mystik „als eine Flucht aus der durch Kaiser- und Papststreit entweihten Kirche in die Heimlichkeit der Seele“ erscheint.¹³⁾ Trotzdem behalten Scholastik und Mystik das gemeinsame Ziel: von der Erkenntnis der Welt zur Gottesschau zu gelangen. Da eine direkte Wesenserfassung Gottes unmöglich ist, so suchen beide einen Punkt, an dem Gott und Welt zusammenhängen. Es zeigt sich, daß Scholastik und Mystik zwei verschiedene Wege zum gleichen Ziel gehen. Die eigentliche Scholastik arbeitet mehr in objektiv-logischer Weise mit metaphysischen Begriffen, die Mystik wählt den psychologischen Weg, womit allerdings gerade die deutsche Mystik z. B. eines Meister Eckhart noch die neuplatonisch-pythago-reisierende Denkart vereinigt, die sich auch gern objektiver Denkmittel bedient, freilich nicht so sehr in logischen als in metamathematischen Spekulationen und in Bildern der physischen Naturvorgänge.¹⁴⁾ So findet sich in der speku-

¹²⁾ Unter dem Begriff der „deutschen Mystik“ faßt man gewöhnlich nur die deutschschreibenden Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts zusammen (wie Eckhart, Seuse, Tauler), ohne dadurch in Abrede zu stellen, daß es auch schon früher führende Mystiker deutscher Abstammung (wie Hugo von St. Victor) gegeben hat.

¹³⁾ E. Przywara im Jahrbuch des Verbandes kath. Akademiker 1923 p. 128.

¹⁴⁾ Die Abhängigkeit der Mystik von der neuplatonisierenden Scholastik leitet sich neben Einflüssen Algazels, Avicennas u. a.

lativen Mystik Eckharts „der psychologische Weg und der der objektiven, der äußeren Natur entnommenen bildhaften Denkmittel“,¹⁵⁾ da sie wesentlich von Augustin und dem Neuplatonismus beeinflusst ist. Die Vereinigung der beiden Wege birgt eine doppelte Gefahr in sich, indem einseitige Betonung des einen zu übertriebener Selbstmystik führt und leicht die Fülle Gottes an der engen Eigenerfahrung zu messen versucht ist. Der Weg führt konsequent zum Sektenwesen.¹⁶⁾ Andererseits führt das zweite Moment, einseitig angewandt, zur Weltmystik mit der naheliegenden Neigung zum mystischen Pantheismus. Doch werden diese einseitigen Konsequenzen im Mittelalter mehr oder weniger vermieden.¹⁷⁾ Die ganze katholische Überzeugung, insbesondere der Glaube an Übernatur und Gnade, Trinität und Gottessohn und die kirchliche Lehre von der durch die Erbsünde geschwächten Menschennatur warnen davor. Der Schwerpunkt der speziell katholischen Mystik liegt daher auf der Entfaltung des übernatürlichen Gnadenlebens, so daß nach Thomas von Aquin¹⁸⁾ das mystische Leben sich mehr modo divino, ultra humanum modum betätigt, ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes ist. Garrigou-Lagrange O. Pr. sieht daher das charakteristische Moment dieser Mystik in der „prédominance des dons du Saint-Esprit“.¹⁹⁾

hauptsächlich aus Pseudo-Dionysius Areopagita und aus des Proclus στοιχειώσις θεολογική (bezw. dem von einem christlichen Araber kompilierten Liber de causis) her. Die στοιχειώσις war gerade durch Wilh. von Moerbeke ins Lateinische übersetzt (cf. Clem. Baeumker, Der Anteil des Elsaß... p. 29). — Für mittelalterliche Anknüpfungspunkte an den Neupythagoreismus ist das „Buch der XXIV Meister“ wichtig (vergl. Clem. Baeumker, „Das pseudo-hermetische Buch der 24 Meister“ in Festschrift f. Hertling, Frbg. 1913).

¹⁵⁾ Clem. Baeumker, in Festschrift f. Hertling.

¹⁶⁾ Der Halt und die Norm des kath. Menschen ist demgegenüber das übernatürliche Dogma, nicht das wechselnde innennatürliche Subjekt.

¹⁷⁾ Bei der im M. A. herrschenden Art von Weltmystik, der Christumystik z. B., schwindet die 2. Gefahr naturgemäß fast gänzlich. Betr. Mystik und Pantheismus cf. G. Mehlis, Logos 1924.

¹⁸⁾ Thom. S. th. I. II. q. 68 a 1.

¹⁹⁾ Zitiert bei Grabmann, Kath. Mystik, München 1922 p. 32.

Am Ende unserer kurzen Erwägungen über das Verhältnis von Scholastik und Mystik sei das Ergebnis nochmals in den Worten des hervorragenden Kenners mittelalterlichen Geisteslebens, Clem. Baeumkers, zusammengefaßt: „... Die rein intellektualistisch und unpersönlich gerichtete Schulwissenschaft (d. i. die Scholastik) ruft als Ergänzung die Mystik, den Weg des individuellen Lebens und der Kontemplation auf den Plan. Denn wenn die mittelalterliche Mystik auch noch so sehr — was man oft verkannt hat — hinsichtlich ihrer Lehre zumeist auf die Scholastik sich stützt, so ist der Geist doch ein anderer: Der lebendige Hauch persönlichen Lebens...“²⁰⁾

Der Kampf um die deutsche Mystik ist heute noch nicht zur Ruhe gekommen. Das Auffallende dabei ist, daß jede Richtung, gläubig-religiöse wie freireligiöse, sie für sich in Anspruch nehmen zu müssen glaubt. Zumal ist die Stellungnahme zu Meister Eckhart, ihrem Hauptvertreter, recht unklar. Das hat seinen wichtigsten Grund in der schlechten Überlieferung seiner Schriften, die bisher eine systematische Darstellung seiner Lehre unratsam erscheinen ließ, sollte sie nicht ganz kritiklos sein.

Der literarische Befund seines Schrifttums hat manches Problem zu lösen gegeben, seitdem man (schon Denifle) die Pfeiffersche Textsammlung als unzuverlässig erkannt hat, und nachdem noch umfangreiches neues Material als zu Eckhart und seinem Kreis gehörig aufgefunden ist. Hauptsächlich ist es Aufgabe der Philologen, die vorhandenen Handschriften zu ordnen und zu verarbeiten und dann zwischen echtem und unechtem eckhartischen Gut zu scheiden. Ob es je gelingen wird, einen zuverlässigen Text originaler Eckhart-Schriften herzustellen?

Bei einem Versuch, die literarischen Probleme zu lösen, — es kann hier naturgemäß nicht daran gedacht werden —, müssen von vornherein die ersten Anfänge der Predigtweise

²⁰⁾ Clem. Baeumker, Die Europ. Phil. d. M. A. p. 294. Sehr Bemerkenswertes zum Verhältnis von Scholastik und Mystik bringt Grabmann, Neuaufgefundene lat. Werke deutscher Mystiker (in Sitzungsberichte d. Bayer. Akademie d. Wiss., München 1921).

der deutschen Mystik,²¹⁾ bedingt durch die damaligen Zeit- und Klosterverhältnisse und die dadurch geschaffenen Umstände und Verordnungen,²²⁾ gebührend berücksichtigt werden. Sie erklären schon zum guten Teil die Art dieses Schrifttums (Predigtweise, Kollationen etc.) und die Form seiner Überlieferung. Da die meisten Mystikerhandschriften, besonders die Meister Eckharts aus Frauenklöstern oder doch aus weiblichem Privatbesitz stammen, ihr Inhalt von den Zuhörerinnen teils unmittelbar, teils erst nach der Predigt aus dem Gedächtnis niedergeschrieben ist, so erklärt sich leicht die mangelhafte Form der Überlieferung.²³⁾ Es ist daher damit zu rechnen, daß häufig subjektive Auffassungen und Mißverständnisse und nicht immer der Wortlaut des Predigers vorliegen. Besonders deutlich tritt die große Verschiedenheit der Überlieferung in den Sammelhandschriften zutage, in welcher Form uns die Predigten meist überkommen sind. In ihnen waren Predigttexte und -Zitate je nach dem beabsichtigten Zweck zur eigenen Lesung oder zum Vorlesen in den Klöstern willkürlich zusammengestellt, häufig umgruppiert, beschnitten und gereinigt von eventuellen Verstößen gegen die kirchliche Lehre und dazu oft vermengt mit den Fragmenten anderer Autoren, so daß oft dieselben Gedanken in den verschiedensten Variationen vorliegen. Wie schwierig es ist, daraus einen möglichst authentischen Text zu rekonstruieren, leuchtet ein. Doch ist es nicht hoffnungslos.²⁴⁾

Eine andere Frage bedarf in diesem Zusammenhang noch der Erwähnung; es ist die des Verhältnisses der lateinischen und deutschen Schriften Eckharts zueinander. Eine

²¹⁾ Siehe Denifle im Arch. II p. 641 ff.

²²⁾ *ibid.* u. a. die Verfügung Clemens' IV. von 1267, die anordnet, den Klosterschwestern „per fratres doctos sicut erudicioni ipsarum convenit“ zu predigen.

²³⁾ Vergl. Phil. Strauch, Eckhartprobleme, Halle 1912 p. 14. Im Folgenden führe ich aus der umfangreichen philologischen Eckhart-Literatur hier nur das an, in dem die hier angeführten Gedanken näher dargelegt sind. Alle weiteren Angaben siehe im Literaturverzeichnis!

²⁴⁾ Strauch, a. a. O. p. 19.

endgültige Entscheidung zwischen der extremen Bevorzugung der lateinischen Schriften von seiten Denifles einerseits und der der deutschen von seiten E. Kramms²⁵⁾ andererseits ist erst möglich, nachdem seine ganzen lateinischen Werke veröffentlicht sind.²⁶⁾

Zur Würdigung der historischen Bedeutung Eckharts innerhalb der mystischen Zeitbewegung sind jedenfalls die deutschen Schriften bedeutender als seine wenig gelesenen lateinischen, die aber ihrerseits für sein Verständnis und sein Verhältnis zur Scholastik maßgebender sind.²⁷⁾ Die lateinischen Schriften behandeln die Probleme mehr ontologisch-theologisch, die deutschen mehr psychologisch-religiös. Inwieweit Meister Eckhart in seinen deutschen Schriften wirklich sprachschöpferisch Neues und Bahnbrechendes geleistet hat, ist heute noch philologische Streitfrage.

Uns interessiert im Rahmen dieser Untersuchung von den rein philologischen Problemen nur die Echtheitsfrage der überlieferten Schriften, weil wir ein möglichst gesichertes Fundament brauchen, das durch ihre Beantwortung allein gelegt werden kann. Unzweifelhaft echt sind die von Denifle veröffentlichten Bruchstücke des opus tripartitum (im Arch. II), Traktat V (das „Buch der göttl. Tröstung“),²⁸⁾ dazu seine lateinische Rechtfertigungsschrift aus dem Jahre 1326.²⁹⁾ Den textkritischen Bemühungen der Eckhartphilologen (Strauch und seine Schüler Spamer, Pahncke, Diederichs; Behaghel, Jostes, v. d. Leyen, Sievers) ist es aber

²⁵⁾ E. Kramm, Meister Eckhart im Lichte der Denifleschen Funde, Bonn 1889, p. 7.

²⁶⁾ Gerade die vorzüglichsten, die libri propositionum et questionum, in denen Eckhart systematisch seine Lehre erörterte, sind bisher nicht wieder aufgefunden.

²⁷⁾ cf. Clem. Baumecker in der Einleitung zu Daniels, Rechtfertigungsschrift p. VIII und ders., Der Anteil des Elsaß . . ., Straßburg 1912, Anm. 69.

²⁸⁾ Spamer nennt es „das erste und einzige sicher bezeugte deutsche Originalwerk Eckharts“ P. B. B. 34 p. 375. cf. auch Strauch a. a. O. p. 18.

²⁹⁾ ed. von † P. Augustinus Daniels (in Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. A. Bd. XXIII, Heft 5). Münster 1923.

gelingen, auf Grund zuverlässiger Kriterien noch für manches Stück Eckharts Autorschaft zu sichern. Die Echtheitsforschung ging von den feststehenden Schriften aus. So fand man in den bei Pfeiffer edierten Predigten „4 gegenseitige Entsprechungen zu Stellen des opus tripartitum“. Von dem echten Traktat V ausgehend prüfte man stilistisch die anderen unter Eckharts Namen überlieferten Schriften, doch mit negativem Erfolg. Das Kriterium der Wortwiederholungen, wie Behaghel³⁰⁾ es anwandte, ist m. E. nicht brauchbar, weil zu allgemein. Die Anwendung solcher stilistischer Eigentümlichkeiten mußte ja je nach Stoff und literarischer Form verschieden sein. Von Wichtigkeit für die weitere Textforschung ist die lateinische Rechtfertigungsschrift, die die angefochtenen Lehrpunkte und angegriffenen Sätze enthält. Sie konnte bisher, da erst kürzlich gedruckt, nicht verwertet werden. Von ähnlicher Bedeutung ist die Bulle Johannis XXII vom 27. III. 1329, die Entlehnungen aus deutschen Schriften enthält.³¹⁾ Denifle hat auch 13 Sätze der Bulle in Eckharts lateinischen Schriften nachgewiesen. — Eine eigene Methode der „Rückverweise“ wandte M. Pahncke in seiner Dissertation an mit dem Ergebnis: „Durch die gezeigten Zusammenhänge erweisen sich 50 Stücke als von einem Verfasser herrührend, und das für viele einzelne Predigten vorhandene handschriftliche Zeugnis für Eckhart als den Autor dieser Predigten kommt nun unserer ganzen Gruppe zugute.“³²⁾ Von großer Wichtigkeit sind schließlich neben inhaltlichen Zusammenhängen naturgemäß noch die handschriftlichen Angaben über die Autorschaft der überlieferten Stücke. Freilich können die alten Hs.-Vermerke wegen

³⁰⁾ Behaghel in P. B. B. 34 p. 530 ff.

³¹⁾ cf. M. Pahncke, *Kleine Beiträge* . . . p. 29 und Strauch a.a.O. Anm. 61. Die Bulle ist u. a. abgedruckt bei Denifle, *Arch.* II p. 636 ff. und Bernhart, *Deutsche Mystiker III*, München 1913 p. 192 ff.

³²⁾ M. Pahncke, *Diss.* p. 63. Doch ist seinem Ergebnis gegenüber Vorsicht am Platze, weil die Rückverweise selbst nicht feststehen. Spamer fordert deshalb ihre handschriftliche Nachprüfung.

der oben geschilderten schlechten Überlieferung die Autorschaft auch nicht immer ganz sicherstellen, zumal wenn die in Frage kommenden Stücke nur einmal für Eckhart bezeugt sind. Die Vorsicht Spamers: „... wo eine Predigt durch alten Hs.-Vermerk für ihn in Anspruch genommen wird, ist die Richtigkeit dieser Behauptung in jedem einzelnen Falle nachzuprüfen“³³⁾ besteht durchaus zu Recht. Wenn aber die überlieferte Autorschaft noch durch irgend ein anderes der obigen Kriterien verstärkt wird, so können wir doch mit hoher Wahrscheinlichkeit zum mindesten das betreffende Stück als wenigstens dem Inhalt nach von Eckhart stammend hinnehmen.

Im folgenden stelle ich das auf Grund der bisher erschienenen philologischen Arbeiten³⁴⁾ als für Eckhart einigermaßen gesichert geltende Schrifttum zusammen. Es sind:

1. Die Bruchstücke des opus tripartitum³⁵⁾ und die lateinische Rechtfertigungsschrift, die die Predigten 6 und 8 (nach Pfeiffers Sammlung) und den damit verbundenen Traktat „Vom edlen Menschen“ sichert.³⁶⁾

2. Trakt. V und XVII.³⁷⁾

³³⁾ Spamer P. B. B. 34 p. 343.

³⁴⁾ Vergl. das Literaturverzeichnis

³⁵⁾ Denifle entdeckte im August 1880 in Erfurt Teile des opus tripartitum und 1886 in Cues eine andere bessere Hs. desselben. Letztere enthält den Prolog zum opus tripart. et opus propositionum und einen Commentar zur Genesis. Außerdem eine expositio aliquarum auctoritatum famosarum et utilium libri Exodi, Articuli condemnati istius doctoris; eine expositio über Ecclesiasticus, expositio in Evgl. Johannis, eine expositio über das Pater noster und eine Sammlung lateinischer Predigten über die Jahressonntage. — Später sind noch bekannt geworden: ein Exemplar des opus tripart. in der Bibl. zu Trier, stammend aus der Benediktinerabtei S. Mathias bei Trier. Grabmann entdeckte kleine lateinische Fragmente von Eckh.-Schriften und v. der Leyen in der Kaiserin-Gymnasium-Bibliothek zu Coblenz zwei lat. Eckh.-Predigten, die Parallelen zu Texten bei Pfeiffer sind. Hierzu cf. Ztschr. für deutsche Philologie, Bd. 38 (1906) p. 177 ff und 334 ff.

³⁶⁾ Büttner II, p. 104—115 und p. 221.

³⁷⁾ Zu letzterem cf. Diederichs, Diss. und Pahncke, Kl. Beitr. p. 19/20.

3. Die Predigten und Traktate, die nach Ph. Strauch³⁸⁾ Anklänge an die verurteilten Sätze enthalten: Pf. Trakt. 17 und 18, Predigten 8, 10, 40, 60, 65, 83, 84, 96.

4. Die Predigten, die Texten des opus sermonum entsprechen:³⁹⁾ Pf. 21, 22, 54 und 100.

5. Die namentlich für Eckhart überlieferten Stücke, besonders die mehrfach handschriftlich bezeugten. Es sind nach Spamer⁴⁰⁾ bezeugt:

durch eine Hs.: Predigten Pf. Nr. 1, 2, 3, 5, 9, 13, 18—25, 27, 28, 29, 30, 33, 36—39, 44, 46, 47, 48, 51, 54, 58, 61, 72, 76, 79, 84, 97, 98, 105, 106—110;

durch zwei Hss.: 6, 10, 11, 16, 26, 31, 32, 35, 41, 52, 53, 60, 62;

durch drei Hss.: 55; durch vier Hss.: 15; durch fünf Hss.: 8.

6. Die durch Pahnckes „Rückverweise“ gesicherten Predigten: Pf. Nr.: 5, 10—14, 19, 23, 25, 27—36, 38, 40—44, 46, 55, 59, 63, 65, 66, (71, 1 u. 2), 72, 74, 81, 84, 90, 96, 98, 100, 102; Jundt, Anhang II Nr. 7, 8, 9, 10 u. 11; Langenberg Stück S. 196 f.; Jostes Nr. 10, 15, 28 u. 77.

7. Die durch Strauchs Edition des *Paradisus anime intelligentis* für Eckhart überlieferten Predigten (nach Bodleiana, Oxford = OI).⁴¹⁾

8. Die von Pfeiffer edierten Sprüche, die zum großen Teil von Lasson, Denifle u. Pahncke als Fragmente größerer erhaltener Stücke erkannt worden sind: besonders Nr. 31 bis 48 (als freie Übersetzungen aus der *expositio in Sapientiam* des opus trip.⁴²⁾)

³⁸⁾ Strauch, o. c. p. 36/37 Anm. 61.

³⁹⁾ Spamer a. a. O. p. 343 und Denifle, Arch. II.

⁴⁰⁾ Die näheren Nachweise finden sich bei Spamer o. c. nach den einzelnen Hss. geordnet.

⁴¹⁾ Strauch, *Paradisus an. intell.*, Berlin 1919 und Sievers, Ztschr. f. deutsches Altert. NF. 3, 1873. (Wir zitieren im Folgenden nach der Hs. O I Nr. . . . Str[auch] p. . . .)

⁴²⁾ Arch. II p. 429—32. Für den „*liber positionum*“ bei Pfeiffer besitzen wir kein äußeres Zeugnis. Er ist für die Eckhart-Forschung ruhig auszuschalten; das beweist schon seine Überlieferung, wozu man etwa Spamer l. c. p. 418 vergleiche.

Auf diesem Fundament, das freilich — wie die obigen Darlegungen zeigen — längst nicht bis in alle Fugen festgefügt dasteht, aber doch mit aller bis heute erreichbaren Sicherheit behaftet ist, werden die folgenden Ausführungen hauptsächlich ruhen.

Welches ist nun das Problem der scintilla-Lehre? Sie berührt im tiefsten Grunde jenes alte Menschheitsproblem, um dessen Lösung sich die edelsten Geister aller Zeit mühten, seitdem sie den Dualismus zweier Welten des Endlichen und des Unendlichen schmerzlich erkannt hatten: Das Ringen um die Vereinigung beider. In allen möglichen Variationen taucht die Grundfrage auf, sei es in der Formulierung Sein-Werden, Ideenwelt-Sinnenwelt, Einheit-Vielheit, Objekt-Subjekt, Transzendenz-Immanenz.

Die Lösung der antiken Philosophie, der Patristik und auch der Scholastik liegt fast gradlinig in der Richtung des Objekts. Bei Parmenides liegt der Ausgleich im Denksein, bei Plato in der Welt seiner Ideen, bei Aristoteles in seiner Anschauung von den Wesensformen. Dieselbe Frage liegt auch dem mittelalterlichen Realismusstreit zugrunde, dessen Lösung seitens der Scholastik und besonders auch des hlg. Thomas die gleiche antike Grundrichtung nicht aufgibt. Überall wird hier die Lösung nur im Hinblick auf das reale Sein, aus objektiv-metaphysischer Einstellung heraus versucht. Trotz der Angleichung der beiden Extreme wird meist die Transzendenz Gottes gewahrt, trotz des inneren — nicht nur kausalen — Zusammenhangs zwischen Gott und Welt in der Sphäre des Denkseins, der Ideen oder Wesensformen. So wird der Theismus gewahrt und betont gegenüber dem Pantheismus, der radikaleren Lösung des gleichen Problems.

Betrachtet man das Problem erkenntnistheoretisch, dann verengt es sich, insofern der Ausgleich in den erkennenden Geist hineingezogen und sozusagen bewußtseinsimmanent gestaltet wird. Der Realismus verlegt die Erkenntnisrelation zu sehr ins Objekt, der Idealismus ebensosehr ins Subjekt; beides befriedigt auf die Dauer nicht. So sucht man Objekt und Subjekt zu einer ursprünglichen Einheit zurück-

zuführen. Am konsequentesten ist der erkenntnistheoretische Monismus im Altertum im System des Neuplatonismus durchgeführt, wie es Plotin ausgebildet. Für ihn geht der sekundäre Dualismus von Subjekt-Objekt auf in dem Primär-Einen, dem Unfaßbaren, Irrationalen. Trotz der weiteren Teilung (μερισμός) des Urwesens bis in die Mannigfaltigkeit der Dingwelt geht die wurzelhafte Einheit des Erkennenden und Erkannten weder in der Erkenntnis der Sinne noch der höheren Erkenntnisstufen irgendwo ganz verloren. Hier vermittelt die συμπάθεια, dort die Ideenlehre, auf Grund derer der menschliche Geist ein Abbild des göttlichen, des Inbegriffs der Ideen ist, sodaß a priori dieselben Ideen im Geiste ruhen, die auch den Gegenstand bestimmen. In neuerer Zeit hat Spinoza den Monismus weiterentwickelt, indem er die verschiedenen Attribute der Substanz durch Parallelität und die vielen Modi der Attribute der Substanz zu einer primären Einheit in Gott verknüpft. Noch konsequenter führt Schelling⁴³⁾ den Monismus durch, nämlich bis zur Identität von Subjekt und Objekt im Absoluten. Die „absolute Vernunft“ ist ihm Idealprinzip wie Realprinzip, Ursprung des Geistes wie Ursprung der Natur.

Die letzte Einheit liegt hier jeweils in metaphysischer Ferne, im Irrationalen, sodaß Nikolai Hartmann daraus den Schluß ziehen kann: „Im strengen Sinn kann es nur einen mystischen Monismus geben. Denn das ist das Charakteristische der Mystik, daß sie im Bewußtsein der Irrationalität ihrer Probleme von vornherein auf Begreifbarkeit und streng begriffliche Fassung verzichtet.“⁴⁴⁾

Die Mystik sieht das Problem noch umfassender; einerseits infolge des engen Verwachsenseins der deutschen Mystik mit Scholastik und Neuplatonismus objektiv-metaphysisch und erkenntnistheoretisch, andererseits ihrer besonderen Eigenart entsprechend noch speziell religiös. Aus ihrem allgemeinsten Wesensmerkmal, dem unmittelbaren „leibhaften“ Gott-Erlebnis, ergibt sich das Bestreben, den

⁴³⁾ Schelling, Identitätsphilosophie von 1801.

⁴⁴⁾ Nik. Hartmann, Metaphysik des Erkennens, Leipzig 1921 p. 135. Auf seinen Darlegungen fußen die obigen Ausführungen.

transzendenten Gott irgendwie immanent zu machen, wobei entweder Gott mehr oder weniger herabgezogen wird in die menschlich-irdische Sphäre (Pantheismus) oder aber der Mensch erhöht wird in das Göttliche (Panentheismus). Für sie ist also die persönlichere Seite des Problems akut, das Gott-Mensch- (Seele-) Verhältnis, „Gott und Ich“, ihre wechselseitigen Beziehungen und Abhängigkeiten. Von dem Drang nach Vereinigung beseelt, sucht sie besonders den Punkt, in dem Gott und Mensch zusammenhängen. Zwar ist diese Seite des Problems nie ganz vernachlässigt worden, seitdem man den Wert und die Würde der Menschenseele erkannt hatte; doch ihre volle Würdigung erwuchs erst auf christlicher Grundlage.

Schon Sokrates entdeckte das *δαίμόνιον* in seiner Brust und sein Schüler Plato den *ἔρως*, der ihm einerseits ein „göttlicher“ Antrieb, andererseits auch Mittler zwischen Gott und dem Menschen war.⁴⁵⁾ Den Aristoteles drängte vor allem das Erkenntnis-Problem zur Annahme eines *θειότερον* *τι*, des *νοῦς ποιητικὸς*, des Geistes vom Geiste Gottes. Ähnlich zieht sich der Gedanke des Gott-Verbundenseins durch die christliche Spekulation. Das *συγγενής* der Menschenseele mit Gott im System Gregors von Nyssa und die Lehre des hl. Augustinus von der Gottebenbildlichkeit, dem Seelengrund und der Stätte der Gottesgeburt im Menschen, deren Träger die intellektive Seite der Seele (*mens rationalis*) ist, sind weitere glanzvolle Etappen. Damit sind nicht nur die Keime, sondern schon die ganze Fülle des scintilla-Problems gegeben, das nun in verschiedenster Form die Scholastik beschäftigt, mag es nun unter dem Namen der Lehre von der Gottebenbildlichkeit, von der *synderesis* oder vom *intellectus agens* die Geister bewegen. Für die Mystik vollends wird es zum Kernpunkt ihrer mystischen Theorien.

⁴⁵⁾ Außerdem kennt Plato ein *θεοειδές* (Phädr. 95 C), *συγγενής* *ᾧ θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι* (Republ. X. 611 E) in der Seele zur Erfassung des Göttlichen. cf. auch Rohde, *Psyche* II, 1898 p. 284 f.

In dieser Richtung haben wir jedenfalls auch die *scintilla animae*, das Seelenfünkchen, des Meister Eckhart zu suchen und zu deuten. Damit uns das Problem in seinem ganzen Umfang aufgehe und wir seine versuchte Lösung um so besser verstehen und würdigen können, muß unsere nähere Untersuchung zunächst von den metaphysischen Grundlagen ausgehend den metaphysisch-realen Kern für ein so inniges Gott-Mensch-Verhältnis aufweisen und prüfen. Nach der objektiven Konsolidierung betrachten wir sodann denselben unter psychologischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten, damit desto klarer und bestimmter sein Zweck sich bei Erwägung der religiös-praktischen Lehren herausstelle.



I. Hauptteil.

Die metaphysischen Anschauungen Eckharts als Grundlage für seine scintilla-Lehre.

1. Kapitel. Die Lehre von Gott.

Am Anfang der metaphysisch-theologischen Spekulation Eckharts steht die Lehre von Gott. Sie ist auch für unsere Untersuchung von grundlegendster Bedeutung. Kennen wir Eckharts Anschauungen über Gott, den metaphysischen Quellpunkt und Mittelpunkt alles Seins, dann erst können wir wagen, auch sein Verhältnis zur Kreatur und dem Menschen zu untersuchen. Im Lichte dieser Spekulation betrachtet nämlich Eckhart alles. Nicht nur bezieht er alles geschöpfliche Sein unmittelbar oder mittelbar auf Gott — wie es ja das ganze Mittelalter so genial in seinem Weltanschauen verstand, alles einordnend in den gottabhängigen *ordo mundi*, die ewig-festgefügte Weltordnung —, sondern Eckhart rückt die Gotteslehre in den Mittelpunkt seines Systems. Von Gott ist alles Seiende, mit ihm steht es in engster Beziehung, in ihn muß alles wieder eingehen in ewigem Kreislauf. An der Spitze der Kreaturen, zwischen Gott und Welt steht der Mensch als Krone der Schöpfung, insofern er ein geistiges Wesen ist; und speziell auf Grund seiner Gottebenbildlichkeit, seiner Verwandtschaft mit Gott und näher seines gottgleichen Wesens im Innersten, dem „Fünklein der Seele“, wird er einerseits zum Gegenstand unmittelbaren Gottwirkens und andererseits für die Kreaturen zum Mittler zu Gott. Von seiten des Menschen betrachtet ist das eine Erhöhung über das Kreatürliche hinaus in den Bereich Gottes; wie weit sie geht, ist im folgenden zu zeigen. Hier mußte nur angedeutet werden, wie ohne Darlegung der metaphysischen Anschauungen unmöglich die Lehre von der scintilla entwickelt werden kann.

Eckharts Lehre von Gott steht in engstem Zusammenhang mit der allgemein-theologischen Spekulation der Scholastik. Das kann nach Auffindung der lateinischen Werke des Meisters und den Darlegungen Denifles kaum noch bezweifelt werden. Freilich glaubt Eckhart manchen alten scholastischen Termini erst den wahren Sinn wiedergegeben und sie zum richtigen Verständnis gebracht zu haben.⁴⁶⁾

Esse est deus ist der fundamentale Satz seines spekulativen Gebäudes. Eckhart beweist das in col. 3,⁴⁷⁾ Wäre das nicht der Fall, dann existierte entweder Gott gar nicht oder er wäre ab alio und zum mindesten kein Gott. Auch die Kreatur hätte dann ihr Sein ab alio quam a deo, weil Gott kein Schöpfer sein könnte, denn *conferens esse creat et est creator; creare quippe est dare esse nichilo*. Da außer dem Sein nur Nichts ist, so wäre Gott = Nichts oder ab aliquo, so daß also das Nichts *esset ipsi deo deus et omnium deus*. Wenn Gott wirklich Gott ist, dann muß er das esse sein. Dieser Beweisgang geht letzten Endes immer wieder darauf zurück, daß mit dem Begriff *deus* das esse notwendig gegeben ist. Eine Gleichsetzung des begrifflichen Seins mit dem der ontologischen Ordnung läßt sich nicht leugnen. Es ist das Eckharts Art und offenbart seinen extremen Realismus. Das begriffliche Sein ist ihm das allerrealste und er trägt deshalb keine Bedenken, Denksein und reales Sein zu verknüpfen. Dieser Realismus des Intellektualisten ist wesentlich für seine ganze erhabene Speku-

⁴⁶⁾ Die folgenden metaphysischen Untersuchungen fußen durchaus auf eigenem Quellenstudium. Da sich aber nach der Erarbeitung des Materials eine willkommene Übereinstimmung mit den gründlichen Ausführungen Denifles (im Arch. II) ergab, so lehnt sich die Darstellung zuweilen eng an sie an.

⁴⁷⁾ cf. auch Daniels p. 28/29 und 9 f. Im Deutschen sagt er dasselbe: Got ist lüter wesen (Pf. LXXI, 226, 10) allez daz got ist, daz ist ein wesen. Gott kennt und weiß nichts anderes als „wesen“: wesen ist sîn ring (Pf. LXXXII, 262, 23 ff.). Das deutsche Wort „wesen“, das Eckhart zur Bezeichnung des esse gebraucht, ist an sich ebenso zweideutig wie esse. Aber im Lateinischen unterscheidet er nach scholastischer Distinktion zwischen *existentia* und *essentia* innerhalb des esse, im Deutschen leider nicht, so daß sich dadurch in der Deutung häufig Schwierigkeiten ergeben.

lation, enthält aber zugleich die Fehlerquelle seiner Schlußfolgerungen.

Die Existenz Gottes, seine innere Notwendigkeit, beweist Eckhart ähnlich.⁴⁸⁾ Die begrifflich erfaßte und als widerspruchslos erkannte göttliche Wesenheit muß Dasein besitzen. Jede Wesenheit besitzt wirklich das, was sie besagt. Die Washeit Gottes ist vollkommen unabhängig, so daß sich, da *esse est essentia dei*, von selbst die reale Existenz Gottes ergibt. Diese Beweisführung ist ganz im Sinne der Zeit, wie sie sich etwa bei Wilhelm von Auxerre, Bonaventura und Skotus auch findet.⁴⁹⁾ Wie bei diesen unmittelbar, so liegt vielleicht bei Eckhart mittelbar, wenigstens in der Methode, Beeinflussung durch das ontologische Beweisverfahren Anselms v. Canterbury vor. Findet sich bei Eckhart vielleicht auch nirgends ausdrücklich der Begriff des „*quo maius cogitari non potest*“ im Sinne Anselms,⁵⁰⁾ so steht er doch bewußt oder unbewußt im Hintergrund, wie er überhaupt der neuplatonisch-augustinischen Spekulation geläufig war.

Das zeigt sich darin, daß er dem *esse dei* jede begriffliche Vollkommenheit zuerkennt. Es ist für ihn Gottes Wesenheit⁵¹⁾ und ist das höchste Sein in vollstem Sinne.⁵²⁾ Gottes Eigenschaft ist sein „wesen“; „wesen ist ein erster name“. Mit der ideellen Vollkommenheit wird gleich die reelle mitbehauptet. Ideelles und reales Sein gehen ineinander über. So steht das *esse dei* da als das Höchste und deshalb Einfache, das Eine, das jede Negation weit von

⁴⁸⁾ col. 3/4. Einen eigentlichen Gottesbeweis finde ich bei Eckhart nicht. Er scheint Gottes Dasein wie so manche mittelalterliche Denker vorauszusetzen.

⁴⁹⁾ Daniels, Gottesbeweise (Beitr... Bd. VIII H. 1/2).

⁵⁰⁾ Man könnte allenfalls auf Pf. LI, 169, 24 ff hinweisen und auf Spamer, Texte... (Jena 1912) p. 95,9 f: Got ist, daz man niht besserz erdenken kan... (aus dem „Mosaiktraktat“: Vom Wesen Gottes).

⁵¹⁾ col. 53 p. 561 *esse Dei est quidditas*; col. 3, 538: *esse est essentia dei sive deus*; *Esse est deus per essentiam* col. 5, 541,3.

⁵²⁾ *esse purum et plenum* col. 53, 561; *divina proprie sunt plena* col. 18; *ipsum esse*; *lûter wesen* LXXI, 226,10; *inpermixta puritas* col. 53, 560.

sich weist, ohne Akzidenz und „zuoval“.⁵³⁾ Es ist als höchstes Sein unabhängig von allem,⁵⁴⁾ vielmehr *prima causa* und *creator omnium*.⁵⁵⁾ Wie könnte es auch abhängig sein, es selbst ist ja das Sein, dem nur das Nichts gegenübersteht. Die Gegenüberstellung von nihil und esse⁵⁶⁾ deutet auf die Koinzidenz von *existentia* und *essentia* in Gott hin; in Gott sind beide eins.⁵⁷⁾ Die Einheit in Gott urgiert Eckhart manchmal überscharf, wie die Sätze 23 und 24 der Verdammungsbulle zeigen. Dadurch, daß Eckhart das *unum*, *verum*, *bonum* mit der Scholastik als *passiones entis*, als Eigenheiten des Seins bezeichnet (Prolog), will er von Gott eben jedes Nichtsein und jede Unvollkommenheit ausschließen.⁵⁸⁾ „Diese Eigenschaft drückt nach ihm nicht weniger der Begriff *unus* aus als der des *esse*, und er bezeichnet Gott deshalb sehr häufig bloß als *unus*, denn *unum est negatio negationis, propter quod soli primo et pleno*

⁵³⁾ Denifle 437 f; col. 6, 543, 15; col. 78, 592 f und 128; Daniels p. 30, 12 f: *Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum...* Vergl. Pf. C, u. a.: got ist ein d. i. versagen des versagennes (*negatio negationis*) p. 322, 10 f oder: eineikeit hat got alleine; gotes eigenschaft ist eineikeit. *ibid.* p. 323, 23 f.

⁵⁴⁾ *increatedum, quod a nullo cadit nec descendit, propter hoc manet et stat in fontalitate unitatis, equalitatis et indistinctionis*, col. 97, 614; Daniels p. 44/45.

⁵⁵⁾ Got ist diu erste sache, darumbe sich ingiezende in alliu dinc XCVII, 313. 33. *Omnis creationis actio est collatio esse* col. 14, 4, col. 144, col. 95; Daniels 11, 17 f.

⁵⁶⁾ *esse enim et nichil sibi mutuo opponuntur* col. 91, 606, 1; col. 3, 539, 9 f.

⁵⁷⁾ *cuius quidditas est sua anitas...* und die anderen Stellen bei Denifle 439 f; Büttner II p. 110 („Vom edlen Menschen“) und LXXXIV, 268, 35 ff. Eckhart scheint mit seinem Begriff des absoluten „*unum*“ dem späteren Begriff der *coincidentia oppositorum* bei Nik. Cusanus recht nahe zu kommen. Man vergl. etwa col. 60 und 61 p. 571; dazu das Folg. Über den Begriff und seine Bedeutung bei Nik. Cusanus cf. Lenz, *Die docta ignorantia* des Nik. Cusanus, Würzb. 1923 p. 44 ff.

⁵⁸⁾ *Negatio ergo negationis, quam li unum signat, notat in termino significato adesse omne, quod termini est, et abesse omne, quod oppositi termini est. Hoc autem necessario est unum...* col. 140, 443.

esse, quale est deus, conpetit, de quo nichil negari potest, eo quod omne esse simul prehabeat et includat“ (col. 6).⁵⁹⁾

Indem Eckhart mit dem esse die sog. *passiones entis* verbindet, quae cum eo convertibiliter unum sunt, verknüpft er mit der Welt des Seins auch die Welt der Werte, die eigentlich streng genommen davon zu scheiden wäre. Das Dasein an sich ist nicht wertvoll, selbst das absolute Sein noch nicht. Deshalb läßt sich aus dem Begriff des absolut-Seienden noch nicht ohne weiteres der Begriff des absolut-Wertvollen logisch ableiten. Das Sein wird erst wertvoll als Sein eines Wertträgers. In Gott wird das absolute Sein und das Absolut-wertvoll-Sein identisch; nicht aber auch in der Kenntnisaufnahme.

Ist Gott unus in vollstem Sinne, dann ergibt sich damit auch seine Unendlichkeit,⁶⁰⁾ da unum idem quod indistinctum ist und die indistinctio von der Natur Gottes die Unbegrenztheit behauptet.⁶¹⁾ Dem Sein Gottes geht keine Vollkommenheit ab; in ihm ist alles in Vollkommenheit, außer ihm ist nur Nichts. Darum sucht es nichts außerhalb seiner, denn in ihm ist alles schon in seiner ganzen Fülle. Daher kann in Gott keine Änderung oder Wandlung fallen;⁶²⁾ er ist unveränderlich.⁶³⁾

Wie steht es da mit dem operari in Gott, von dem er sagt: operari dei suum est esse (col. 35)?⁶⁴⁾ Eben weil Gott das eine Wirkliche ist, dem nichts entgegengesetzt ist und nichts widersteht, ist sein Handeln ohne Bewegung,

⁵⁹⁾ Denifle p. 443; deus unus est erscheint Eckhart als modus aptissimus loquendi de divinis. col. 78, 592.

⁶⁰⁾ Deus est infinitus, non receptus in aliquo col. 135 u. 139; Est autem deus pelagus substantie infinite, habens omnia. Spamer, Texte Nr. 4, p. 40, 28 f.

⁶¹⁾ Denifle, p. 444. Die indistinctio dei ist de natura dei, tum quia infinitus, „tum quia non determinatus ad terminos et limites alicuius generum sive entium“.

⁶²⁾ Pf. XXXIX, 133, 31; C, 321, 7—15; col. 90 und 158 (Denifle 444) col. 122 (ibid.).

⁶³⁾ cuius proprium est immutabilitas col. 157 (444).

⁶⁴⁾ cf. auch Daniels p. 49, 24: Eius actio est ipsius substantia. Über die Bedeutung des Satzes in der Scholastik cf. Denifle, Arch. II p. 445.

da Bewegung nur auf Grund einer Gegensätzlichkeit von Handelndem und Ruhendem entsteht (col. 34, 445). Dabei bleibt die Immutabilität gewahrt.⁶⁵⁾ Gerade dadurch wird er aber zum Prinzip aller Bewegung, *stabilisque manens dat cuncta moveri* (col. 134, 446), da alle Bewegung schon nach Aristoteles stets von einem Unbeweglichen ausgeht.⁶⁶⁾ So ist in ihm zwar alle Bewegung *originaliter et virtute*, nicht aber *formaliter* wie in den Geschöpfen, sodaß sein Bewegen ein *movere sine moveri* ist.⁶⁷⁾ Bewegung wäre Unvollkommenheit,⁶⁸⁾ und dafür ist in Gott kein Platz; somit auch nicht für Potentialität.⁶⁹⁾ Auch hier tritt wieder die Berufung auf die Einheit und die durch sie bezeichnete Vollkommenheit als maßgebender Beweisgrund ein. Mit größerem Eins-sein ist größere aktive Fähigkeit verbunden.⁷⁰⁾ Das *simpliciter unum* ist daher *simpliciter actu*. „Das Potentiale ist bloß passiv multa, der reine Akt vermag alles aktiv“ (Denifle, 448). Demnach ist auch die *generatio* in Gott ohne Bewegung zu verstehen. Allerdings kann man dabei von einem „würken unde liden in got“ reden,⁷¹⁾ was aber keineswegs als Potentialität zu fassen

⁶⁵⁾ Got wirkit pobin wesin in der wide, da he sich geregin mac. he wirkit in unwesine. O I 33 Str(auch) p. 74, 7f.

⁶⁶⁾ Si primum, deus esset mobile, nichil esset mobile, omnis motus necessario est ab immobili; ab immobili quidem est omnis motus etiam secundum triplex genus cause, Denifle, p. 446 oder col. 34 und col. 135: principium etiam motus, puta punctus et instans, est immobile.

⁶⁷⁾ in creatis quidem maxime corporalibus cadit motus formaliter, in deo autem stat ratio omnis motus originaliter et virtute... und motus dei est sine motu et movere sine moveri. col. 134 f p. 446/47.

⁶⁸⁾ Notandum, quod universaliter movere est perfectionis, moveri vere imperfectionis, col. 143, 448.

⁶⁹⁾ cf. Denifle im Arch. II 453 ff gegen Preger.

⁷⁰⁾ Agit autem unumquodque, inquantum actu est et unum est; igitur quanto quid plus est unum, tanto plus actu est, ut dictum est. col. 143, 448.

⁷¹⁾ in got ist würken unde liden ze setzen, wan der vater ist würkende unde der sun liden, unde daz ist von der eigenschaft der gebornheit. LXIII, 199, 187. (Aus „inneren Gründen“ von Pf. aus dem Taulerdruck übernommen.) Im Lat. spricht Eckhart von *generans et genitum*.

ist, wie Eckharts ganzen Anschauungen über das innertrinitarische Verhältnis der Gottespersonen beweisen.

Mit dem Eins-sein Gottes ist weiterhin verbunden, daß Gott in einem unveränderlichen nunc ist. Eckhart bezeichnet damit gerne Gottes Erhabenheit über Raum und Zeit und kommt immer wieder darauf zurück. Damit schließt er von Gott jede Vergangenheit und Zukunft aus (col. 144, 450); es gibt in ihm bloße Gegenwart, ohne Dauer in irdischem Sinne, nur Ewigkeit ohne unseren menschlichen Zeitbegriff, also nicht als Zeit ohne Anfang und Ende gedacht, nur nunc indivisibile in aeternitate.⁷²⁾

Die Einheit in Gott betont Eckhart scharf, wie wir sahen, zuweilen sogar überscharf. Und doch unterscheidet er innerhalb dieser mancherlei ganz nach Art und Gewohnheit der Scholastiker seiner Zeit, die sich besonders nach dem Aufstellen des Begriffs der *distinctio formalis* durch Duns Skotus gern und viel mit den Distinktionen in Gott befaßten. So kommt es, daß Eckhart meistens — besonders in den deutschen Schriften — Wesenheit und Attribute Gottes logisch scheidet und getrennt abstrakt betrachtet.⁷³⁾ Gleichsam zu oberst in Gott setzt er die Wesenheit, auf die der von den Scholastikern häufig gebrauchte Satz: *quanto aliquid est abstractius, tanto simplicius est* Anwendung findet. Darum ist sie das höchste Eine,⁷⁴⁾ *puritas excellens*,⁷⁵⁾ *mera substantia*, ohne Akzidenzien, ohne alles Fremde, Substanz ohne Qualität und ohne diese oder jene Form,⁷⁶⁾ das

⁷²⁾ Got in allen sinen werken hât kein schatwe keiner zîtlicheit noch keiner anderunge XXXIX, 133, 31, VIII 45, 2 f.; XI, 57, 35; XXXV, 121, 35 f.; dâ ist diu zît in eime gegenwärtigen nû LXXXIII, 265, 5 f.; XCIX, 318, 19. nota: quid tam abscondit magnum, multum et longum, quam simplex, unicum, nunc manens eternitatis... Spamer C p. 24, 5 ff. Deus nichil habet facere cum tempore, sed ipse solum dat et operatur ex eternitate. Daniels, p. 44, 21 f.

⁷³⁾ In divinis intellectualiter versari oportet. Daniels u. a. p. 47, 30.

⁷⁴⁾ „einig Ein“ Pred. XCIX, 318. Hier betrachtet er Gott als „nihtgot, ein nihtgeist, ein nihtpersône, ein nihtbilde mêr: als er ein lûter pûr klâr ein ist, gesundert von aller zwiheite. ibid p. 320.

⁷⁵⁾ col. 58, 567.

⁷⁶⁾ col. 52, 559; XLIX, 163, 19 f.; LXIII, 197, 31 f.; LXV, 204, 32; IC, 318.

unvermischte und höchste Gute, in sich selbst feststehend, auf nichts sich stützend,⁷⁷⁾ ein instân in sich selber.⁷⁸⁾ Ganz losgelöst von allen Eigenschaften betrachtet er das Wesen und ringt gleichsam nach Ausdrücken, die Erhabenheit desselben zu bezeichnen. So nennt er es „lieht in ime selber swebinde in einer stilliu stille⁷⁹⁾ die wuestenunge,⁸⁰⁾ den einveltigen grunt, die stillen wueste, dâ nie underscheit in geluogete weder vater noch sun noch heiligeist, das „Innige“, die einfältige Stille:⁸¹⁾ auch grunt, bodem, river und quelle der gotheit.⁸²⁾ Der Begriff ist so abstrakt, so hoch und doch wieder „Nichts“,⁸³⁾ er ist der allerallgemeinste.⁸⁴⁾ Das führt zur Anschauung von der Immanenz, wenigstens in formaler Hinsicht. Insofern der allgemeinste Begriff den größten Umfang besitzt, so ist Gott als diese abstrakte Wesenheit *actualitas formalis omnis formae universaliter et essentialiter*,⁸⁵⁾ *forma omnium*.⁸⁶⁾

Neben der Immanenz ergibt sich für die „Absolutheit“ Gottes die Transzendenz, die Eckhart hier noch schärfer betont und stets festhält. In diesem höchsten „wesen“ ver-

⁷⁷⁾ col. 53, 560.

⁷⁸⁾ XXIV, 96, 23 f; in der Einheit seines Seins „sitzet er in sîme nehten, in sîm isse, allez in sich, niergen ūzer sich.“ XXV, 121, 12 f.

⁷⁹⁾ O I 60 Str. p. 127.

⁸⁰⁾ Pf. LXXI, 242, 2 f. Das „Seelenfünklein“ nimmt Gott „in sîner einunge und in sîner inoede, si nimt got in sîner wuestenunge und in sînem eigenen grunde LXXXIII, 266, 38 f. Ähnlich an vielen anderen Stellen u. a. LVII, 183, 14 f.

⁸¹⁾ LX, 193, 2 ff.

⁸²⁾ LVI, 181, 16.

⁸³⁾ überswebende wesen und überwesende nihtheit XCIX, 318 35 f. Hier offenbart sich stärkster neuplatonischer Einfluß!

⁸⁴⁾ Got ist das aller gemeinste, dekein dinc gemeinet sich von dem sînen, wan alle crêatûre von in selber niht ensint... aber got gemeinet daz sîne, wan er von im selber ist, daz er ist. LXXXIV 269, 25 f.

⁸⁵⁾ col. 8, 545/46.

⁸⁶⁾ Daniels p. 30. Näheres darüber wird erst bei dem Verhältnis Gottes zur Kreatur erörtert werden müssen; hier durfte die Immanenz nur erst rein vom Gott-wesen-Begriff aus betrachtet werden. Die Begriffe Immanenz und Transzendenz werden hier nur in objektiv-metaphysischem Sinne gebraucht, ohne jede erkenntnistheoretische Einstellung.

einen sich die beiden Spannungen zu einer coincidentia oppositorum, um mit Nikolaus Cusanus zu reden, der im Anschluß an Eckhart gerade diese „Spannungseinheit“ in Gott weiterhin ausgebildet hat als Ausdruck für seine Unendlichkeit. So eng sind sie verbunden, daß fast die eine aus der anderen hervorzugehen scheint. Was nämlich in vielen Dingen Eins ist, das muß notwendig über den Dingen sein.⁸⁷⁾ So erscheint die Transzendenz als notwendige Ergänzung der formellen Immanenz und umgekehrt. Eckhart ist stets ängstlich besorgt, wenn er vom tiefsten Wesen, dem Kern Gottes spricht, daß er nicht in die Sphäre des Kreatürlich-Irdischen herabgezogen wird. Darum spricht er vom „überswebende wesen“ (Anm. 83), vom lûtirn wesen, das so hoch ist „pobin wesen alse diu uberste engil ist pobin einir muckin.“⁸⁸⁾ Aus diesem Bestreben heraus nennt er Gott weder gut noch besser oder allerbest, auch nicht „ein wesen“, weil man ihm dadurch so unrecht täte, als wenn man die Sonne bleich oder schwarz nannte.⁸⁹⁾ Er will dadurch Gott nicht das Wesen absprechen, sondern es im Gegenteil möglichst erhöhen. Es ist ihm eben besser als alles, das man denken und begehren kann.⁹⁰⁾ Dieser Erhabenheit gegenüber anerkennt er die Schranken des menschlichen Denkvermögens. Sie ist namenlos, weil jeder Name, jede begriffliche Fassung eine Bestimmung und

⁸⁷⁾ Deus in omnibus intimus utpote esse, et sic per ipsum omne ens est, et extimus, quia super omnia, et sic extra omnia wie die Seele: tota in manu et tota extra, col. 75, 589. omne superius totum inest et totum est extra suum inferius col. 17; Deus autem utpote primum et simplicissimum, mensura est et regula omnium, que sunt, quocunque sunt modo essendi. col. 80, 594. — Waz wesen hât, zît oder stât, daz hoeret ze gote niht, er ist über daz selbe; daz er ist in allen crêatûren, daz ist er doch dar über; waz dâ in vil dingen ein ist, daz muoz von nôt über diu dinc sîn LXXXIV, 268, 10 f; ähnlich in O I 33 Str. 73, 20 f; Pf. LXVI, 206, 35; Spruch 44 p. 612, 37; XXIV, 96, 23 f; man vergleiche des Dion. Areopagita: Πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων in de div. nom. I, 6; cf. auch ibid. II, 3.

⁸⁸⁾ O I 33, Str. p. 74, 4.

⁸⁹⁾ XCIX, 318, 35 f oder O I 33 p. 74/75, cf. Daniels, p. 61 art. 54.

⁹⁰⁾ Pf. LI, 169, 24 ff und Anm. 50.

Einschränkung besagen würde.⁹¹⁾ Hier ist die innere Geschlossenheit so groß, daß keine Unterscheidungen mehr statthaben können. Jedes Akzidenz geht hier in Substanz über.⁹²⁾ Wir haben hier das neuplatonisch-plotinische *ens absolutum*, ἐν, τὸ κατ' αὐτό über allem schwebend, unerkennbar und unnennbar, vor uns, hier freilich auch in tiefste mystische Dunkelheit gehüllt, in unerreichbarer Ferne, aber doch nur logisch, *secundum nostrum modum intelligendi*⁹³⁾ in dem einen Gott geschieden, keineswegs a parte rei, wie Denifle gegenüber Preger und Lasson nachweist.⁹⁴⁾

Man kann hier m. E. von einer rein formalen Betrachtungsweise Eckharts reden und die absolute Wesenheit in Gott eine „bloße Wesensform“ oder auch höchste „Leerform“ (Husserl) nennen.⁹⁵⁾ Er selbst legt die Deutung durch die Bezeichnung *primus actus formalis* oder *forma omnium* nahe. Wenn er sie andererseits „formelose und wise-lose nihtheit“ nennt, so besagt das nur das Fehlen einer materiellen Form und die darin begründete Unmöglichkeit, sie zu erkennen. Durch diese Art der Betrachtung erhellt das Zusammenfallen von Immanenz und Transzendenz: Das höchste formale Wesen umfaßt eben alle materialen, steht insofern weit über diesen und bindet sie sogar an seine Gesetze und ist doch wiederum als das Allgemeinste in den Besonderungen „enthalten“.

Die höchste „Leerform“ nennt Eckhart zuweilen „gottheit“ und stellt ihr, sagen wir, die materiale, sachhaltige Seite — hier noch rein eidetisch verstanden — gegenüber

⁹¹⁾ Pf. XIX, 82; cf. Lotze o. c. p. 55: O I 24 Str. p. 58=Pf. XXXII, p. 112; XXII, 92, 24 f; Spamer C p. 24, 5 f. *Deus est nobis innominabilis propter infinitatem omnis esse in ipso. Omnis autem noster conceptus et nomen aliud designatum inportat* bei Spamer p. 22 C.

⁹²⁾ col. 58, 567.

⁹³⁾ col. 43, 455 oder *secundum rationem intelligendi* col. 108, 459.

⁹⁴⁾ Denifle o. c. 455 f u. 459.

⁹⁵⁾ Nicht in dem Sinne Hegels, der den allgemeinen Soseins-Begriff leer = nichts nennt. Zu dem Begriff bei Husserl vergl. u. a. „Ideen zur reinen Phänomenologie...“ (Jahrb. I) Halle 1913 § 10 p. 21.

mit der Bezeichnung „got“.⁹⁶⁾ Es muß immer wieder betont werden, daß es sich dabei nicht um zwei verschiedene Wesen handelt, sondern nur um gedankliche Scheidungen. „Got“ ist dasselbe Wesen wie „gotheit“, nur nicht als in sich selbst ruhend betrachtet, sondern bezüglich seines Auswirkens eben vom Standpunkt des Geschöpfes in kreatürlicher Art geschaut und unterschieden. Deshalb ergibt sich die paradox klingende Folgerung: Ehe die Kreaturen waren, war Gott nicht Gott. Er ist erst Gott durch die Kreaturen.⁹⁷⁾

Die Scholastik pflegte bei Darstellung des trinitarischen Prozesses zwischen *essentia* in sich betrachtet und *essentia cum relatione* zu scheiden.⁹⁸⁾ Eckhart ist darin wie in der ganzen Trinitätslehre nur ihr gelehriger Schüler. Dem Wesen der Relation entsprechend, die ja ihr Sein nicht im Subjekt und vom Subjekt hat, sondern wesensnotwendig auch vom Objekt, kann sie in Gott nicht wie die anderen Kategorien in Substanz aufgehen.⁹⁹⁾ So wird sie zum Prinzip des trinitarischen Prozesses, denn *essentia non generat nec generatur*, weil im Substanzbegriff allein nur eine Beziehung auf sich selbst und nicht auf andere enthalten ist. Erst durch die Relation erhält sie die Beziehung *ad extra*.¹⁰⁰⁾ Eckhart gebraucht für die beiden Begriffe *essentia* und *essentia cum relatione* im Deutschen die Ausdrücke *ungenâtürte nâtûre* und *genâtürte nâtûre* Gottes.¹⁰¹⁾

⁹⁶⁾ XLII, 144, 35 f; LVI, 180/81: got unde gotheit hât underscheit als verre als himel unde erde . . . Got unde gotheit hât underscheit an wûrken unde an nihtwûrken; Büttner II, 190.

⁹⁷⁾ ê die crêatûren waren, dô was got niht got: er was daz er was. Dô die crêatûren wurden unde aneviengen ir geschaffen wesen, dô was got niht in im selber got, sunder in den crêatûren was er got. Deshalb kann er als „got“ nicht mal die Creaturen befriedigen. LXXXVII, 281, 26 f (= Büttner I, 230) cf. auch Pf. XLVII, 144, 35 f; Büttner I, 198; Preger I p. 485 (= Tract. vom Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft). ⁹⁸⁾ Thomas 1 dist. 7 q a 1 ad 2.

⁹⁹⁾ col. 58, 567: Sit quia sola relatio non habet esse in subiecto nec a subiecto, set potius ab obiecto et a suo opposito, non transit in substantiam; et sic manent in divinis tantum duo predicamenta: substantia et relatio. ¹⁰⁰⁾ z. B. col. 58, 568; col. 59, 568.

¹⁰¹⁾ u. a. Pf. Tract. XIV, 537, 29. Über ihr Verhältnis zum Scholastischen *natura naturans* und *naturata* cf. Denifle o. c. 456 f. contra Preger.

Die genâtûrte nâtûre nâtûret sich, das ist der ewige Lebensprozeß in Gott, die Emanation der göttlichen Personen. Es ist eine Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens und ein Zurückkehren in sich selbst, in die einfältige Einheit, *supra seipsum rediens reditione completa*.¹⁰²⁾ Bei Eckhart ist dieser Prozeß keine Emanation in altem Sinne mehr, bei der die Ausflüsse minderwertige Gestaltungen sind, sondern die Ausflüsse sind ihm nur begriffliche Besonderungen desselben Wesens. Seine Trinitätslehre gründet sich auf dem neuplatonischen Gedanken, daß das Allgemeine real Eines bleibt in einer Vielheit von Individuen, sodaß die Gottheit eine bleibt unbeschadet der Vollwirklichkeit der Personen. Die Dreifaltigkeits-Metaphysik eines Plotin kleidet er in ein christliches Gewand, indem er die Besonderungen des Einen mit den Namen der Dogmatik belegt: Vater, Sohn und Heiliger Geist.

Der Vater ist das Selbsterkennen der göttlichen Natur. Insofern dem Erkennen ein Objekt gegenüberstehen muß, erzeugt er wesensnotwendig den Sohn als das Erkannte. Der Sohn ist das Wort des Vaters, der vollkommene Ausdruck des Sprechens des Vaters. Der Vater als Person ist das erste der göttlichen Natur bezüglich ihres Auswirkens; zugleich steht er aber der absoluten Wesenheit nicht ferner durch sein Wesen. Er enthält das ganze göttliche Wesen in sich. Insofern er nun aus natürlicher Kraft gebiert, kraft seiner voll-göttlichen Wesenheit, zwar

¹⁰²⁾ Eckhart nennt es *quandam ipsius esse in seipsum et super seipsum reflexivam conversionem et in seipso mansionem et fixationem... quandam bullicionem sive perfusionem sui in se, fervens et in se in seipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans et se toto super se totum conversum et reflexum*. col. 53, 560. Der êwic ûzvluz ist ein offenbâren sîn selbes in im selber..., ein vluz vervlozen in sich selber, so daß er das Wort des Dionysius anwenden kann: got ist ein brunne der in sich selber ist vervlozen (Pf. Ztsch. f. dtsches Altert. VIII p. 248/49; der Tract. wird von Pf. dem Franke von Cöln zugeschrieben, doch von Preger in Ztsch. f. hist. Theol. 1866 p. 479 und Spamer, P.B.B. p. 335 für Eckhart in Anspruch genommen). Got gebirt sich ûz im selber in sich selber LXXIX, 254, 14 u. a. vluz eines ewigen gespringes Pf. Tract. II, 389, 21.

als Person, nicht aber nur aus „persönlicher Kraft“, so vermittelt er dem Sohn dieselbe Wesenheit: „die wurzel der gotheit die spricht er alzemåle in sinen sun.“¹⁰³⁾

Der Sohn ist als Selbsterkenntnis des Vaters „Gott geblieben mit der Natur in der Natur.“¹⁰⁴⁾ Darum besteht zwischen Vater und Sohn kein Unterschied als der zwischen Entgeißung und Entgossenheit.¹⁰⁵⁾ Der Sohn ist das vollkommene Abbild des Vaters.¹⁰⁶⁾ Als solches hat er alle Vollkommenheiten der göttlichen Wesenheit in sich, zugleich auch alle Kreaturen nach ihrem Sein in Gott.¹⁰⁷⁾

Der Hlg. Geist geht vom Vater und vom Sohne aus, aber nicht insofern sie zwei sind, sondern insofern sie dasselbe eine göttliche Wesen sind. Die Liebe zwischen Vater und Sohn ist die 3. Person in der Gottheit. Dieser amor intellectualis dei, des Vaters zum Sohn, der alle Vollkommenheit in sich enthält, und des Sohnes wiederum zum Vater, dessen Abbild er ist, ist die Setzung des Hlg. Geistes, der den ewigen Kreislauf in Gott zur Einheit zurückführt¹⁰⁸⁾ und dadurch auch die Welt, das Universum, in Liebe mit

¹⁰³⁾ cf. Pf. XII, 63 und VI, 36/37. Daniels p. 2, 33 f: Et quamvis in deo patre idem sit essentia et paternitas, non tamen generat in quantum essentia sed in quantum pater, quamvis essentia sit radix generationis; cf. auch Daniels p. 46, 13.

¹⁰⁴⁾ Tract. II, 389, 23.

¹⁰⁵⁾ Pf. XXIII, 94, 25.

¹⁰⁶⁾ (filius), qui est ymago dei patris perfecta, nichil habens dissimile aut alienum patri, et habet omnia, que sunt patris Jo (16, 15), col. 93, 609; Spamer, Texte Pred. I p. 7/8.

¹⁰⁷⁾ Auf dies Verhältnis der 2. Person zu den Kreaturen mußte schon hier der Vollständigkeit halber hingewiesen werden, obwohl es — der Sohn als mundus archetypus der Dinge, — erst im folg. Kapitel ausführlicher behandelt werden kann.

¹⁰⁸⁾ Ich führe hier nur einige charakteristische Stellen über den trinitar. Prozeß an, weil an den betr. Stellen meist das ganze innergöttliche Verhältnis dargelegt wird. Man vergl. u. a.: Tract. II, 387—89; Büttner II, 189—194 (im Anschluß an Jostes o. c. Pred. 82); Pf. LXI, 194/95; LXXIX, 254, 10 (Geburt in Gott), desgl. LXXXIX, 290/91; VI, 36; XII, 63; LIV, 174/76; Ztsch. f. d. A. VIII, Pred. 7 p. 228 f (von Pf. Kraft von Boyberg zugeschrieben; von Preger, Gesch. . . . I, p. 321 aber Eckh.) und ibid. p. 243 den Tract. „von 2erlei Wegen“ (nach Pf. von Franke von Cöln, nach Preger, o. c., 318 und Spamer, a. a. O. 335 von Eckhart).

Gott vereint, insofern es in ihm gründet und dem wesenhaften Sein nach enthalten ist.

Immer wieder betont Eckhart auch hier bei der Trinität die Einheit, die Einigung aller Personen in dem einen göttlichen Wesen und der göttlichen Natur, das „in sich quellende Eine“.¹⁰⁹⁾ Die Personen sind zwar vernünftige, selbständige Einzelwesen,¹¹⁰⁾ bleiben aber geeint durch dieselbe wesenhafte Eigenschaft. Nur so versteht man, was Eckhart in seiner Rechtfertigungsschrift sagt, um die Einheit zu betonen: *omnis distinctio est deo aliena. Non est distinctio neque in natura divina neque in personis.*¹¹¹⁾ Darin stimmt er mit Thomas ganz überein.¹¹²⁾ Die Lehre von der Dreipersonlichkeit ist nur ein Entfalten der abgrundtiefen Unendlichkeit Gottes, die aber über das Geheimnis dieser Erscheinungsweise hinaus unerkennbar bleibt, deren Wesenheit nur sie selbst geschaut. Gerade durch die Trinität wird bei Eckhart der geheimnisvolle Spannungsbogen zwischen Gott und Welt geschlagen und schon eine Voraussetzung zur Lehre vom alleinwirkenden Gott im Keime grundgelegt.

Das Wirken Gottes ist zwar wesentlich Gemeinschaftstat der Dreifaltigkeit, aber doch jeweils zu sondern nach dem Personsein.¹¹³⁾ Aber letzten Endes erscheint die Dreipersonlichkeit doch wieder als eine geheimnisvolle Ein-Personlichkeit, als ein geistig-vernünftig-denkendes Gott-

¹⁰⁹⁾ Die Personen sind „ûz, an und in ime“ wobei das „ime“ die einekeit der *nâtûre* bezeichnet. LIV, 174, 18 f; cf. noch O I 4 Str. p. 15, 17—24; LXXXI, 261; *Tres persone non sunt multi, sed unus deus, etiamsi essent mille persone* col. 128 und 97 (460); col. 67, 579: *spiritus(=deus) est fontalis ratio universalis sui...*

¹¹⁰⁾ daz ist persone, daz sunderlich unde vernunftlich beheldet sine eigenschaft, gesundert von einander nach den personen an ir underscheit, her umbe ist ein persone diu ander niht. Ztschr. f. d. A. 35, 217, 5. Tract. II, 387, 21 f.

¹¹¹⁾ Bei Daniels p. 25/26; er fährt dort fort: *Probat. natura ipsa est una et hoc unum est. Quelibet persona est una et id ipsum unum quod ipsa natura est. Quelibet persona et tres persone simu hoc ipsum unum sunt.*

¹¹²⁾ cf. Thom. S. th. 1 q. 31 a 1 ad 4; desgl. 1 q. 3 a 3; 1 q. 39 a 1; 1, q. 40 a 1 i. c

¹¹³⁾ col. 90 p. 606.

Wesen, zu dessen unerschöpflicher Tiefe des Einfach-Einen weder der beschränkte Menschegeist noch die Geisteskraft der Engel, ja nicht einmal Gott als Person vorzudringen vermag. So stehen wir in der hl. Dreifaltigkeit wohl im „wesen“ Gottes, aber gleichsam nur in der „vorbürg der überwesenden gotheit“.¹¹⁴⁾ Die Einheit in Gott bleibt eine numerisch-metaphysische Wesenseinheit, nicht nur die formell-logische einer wahrhaft realen Dreiheit etwa des Trithemismus (als Folge des Nominalismus). Man darf Eckhart in Gott keine *distinctio a parte rei*, keine reale statt der offenbar formalen *secundum rationem* unterschieben.¹¹⁵⁾ In *divinis intellectualiter versari oportet*.¹¹⁶⁾ Diesem Grundsatz entspricht die Methode seiner Gottesspekulation.

2. Kapitel. Gott und die Welt.

Wohl das Tiefste, was die Scholastik und das Mittelalter überhaupt gedacht haben, ist das Herausarbeiten des Gott-Welt-Verhältnisses. Aus echter Wirklichkeitsnähe zum Gegebenen erkennt das Mittelalter die Beziehungen des Realen zum Absoluten, des Gegebenen zum *εἶδος*. Es ist ganz eidetisch eingestellt und setzt die platonisch-realistische Geisteshaltung — d. i. im Grunde auch die des Aristoteles trotz seines empirischen Ausgangspunktes — aller Spekulation voraus.

Diese Geisteshaltung ist bei Eckhart unverändert; auch diesbezüglich ist er wesentlich Scholastiker. Auch für ihn ist die Welt ein Kosmos, beherrscht und durchwirkt von absoluter Ordnung und Harmonie. Betrachten wir das von seiner oben entwickelten Gotteslehre aus, denn von da aus,

¹¹⁴⁾ „überwesende gotheit“ ist ein Ausdruck, der in überschwänglicher Weise das Sein in Gott noch überhöhen möchte und nur aus dem Bestreben, Gottes Wesenheit nicht herabzuziehen, zu verstehen ist. Ähnliche Ausdrücke finden sich bei Eckhart (wie auch im Neuplatonismus) häufiger.

¹¹⁵⁾ Lasson und Preger finden bei Eckhart Anklänge an die Lehre Gilberts de la Porrée, der eine Quaternität in Gott annahm. Das setzt eine *distinctio a parte rei* in Gott voraus, was Denifle a. a. O. p. 454/55 überzeugend als für Eckhart unzutreffend abweist.

¹¹⁶⁾ Aus Boëthius, *De trin.* c. 2. (P. L. 64, 1250).

„von obenher“, schaute das ganze Mittelalter dieses Gott-Welt-Verhältnis. Für das Mittelalter war ja das Dasein des Absoluten, Gottes, kaum zweifelhaft (religiöses Apriori) infolge der Lehre von einer gewissen, angeborenen Erkenntnis Gottes (intellektuelle Anschauung „in confuso“), die Gemeingut der älteren Scholastik war.¹¹⁷⁾ Die Gottesbeweise waren in den Augen vieler fast nur dialektische Denkübungen (Bonaventura) zur Bestätigung der schon vorhandenen Überzeugung,¹¹⁸⁾ bis sich freilich mit wachsender aristotelischer Einstellung und notwendiger Auseinandersetzung mit dem Averroismus u. a. immer mehr das Bedürfnis für streng wissenschaftliche Gottesbeweise steigerte. Man suchte da — wie noch wir heute — umgekehrt das Dasein des Transzendenten erst am empirisch-Gegebenen zu schauen oder aus ihm schlußfolgernd herzuleiten.

Eckhart hat in seiner Spekulation die Gottheit als das absolute Sein, das *ὄντως ὄν*, das *ens simplicissimum* und *actus purus*, als die vollkommenste und unendliche Einheit erwiesen. Mit dieser Unabhängigkeit ist wesensnotwendig höchste Freiheit, das Charakteristikum des höchsten Person-Seins verbunden und somit Gott als der absolute, bewußte Geist erwiesen.¹¹⁹⁾ All sein Wirken ist „vernünftig“ *verc*“, *vivere et intelligere*. Sein Sich-Selbst-Denken ist Zeugung des Sohnes, der Sohn also erkanntes Selbstdenken des Vaters, *essentia intellecta*, das eigentliche und damit höchste Abbild und die ewige Idee des Vaters.

Die Idee ist schon nach Plato Urbild, Form des natürlichen und des intelligiblen, geistigen Schaffens; *causa originalis essendi et cognoscendi* sagt die Scholastik. So ist auch nach Eckhart die göttliche Idee selbst ausdrucksfähig. Der göttlichen Wesenheit nach gibt es nur eine Idee, betreffs der Möglichkeit der Nachahmung, also durch die

¹¹⁷⁾ cf. Jailer, Katholik 1877 p. 132 f.

¹¹⁸⁾ Für Bonaventura vergl. das noch ungedruckte Werk B. Rosenmöllers, a. a. O. p. 29; betr. der schon ganz anderen Einstellung des hl. Thomas cf. *ibid.* p. 74.

¹¹⁹⁾ ... ein lebende wesende istige vernünftikeit, diu sich selber verstêt und ist unde lebet selbe in ime selber und ist daz selbe. Pf. Spruch 56 p. 619, 34 f.

Relation zur Welt der Kreaturen, eine ganze Mannigfaltigkeit. Welche Verbindung besteht zwischen dem Realen und dem Absoluten, zwischen der Welt der Kreaturen und der Welt der Ideen?

Eckhart scheidet wie schon Alfarabi und nach ihm die Scholastik zwischen *esse* und *essentia* im kreatürlichen Sein.¹²⁰⁾ Die Scheidung besteht für ihn logisch, aber auch ontologisch und realiter, so daß also in Wirklichkeit das Dasein sozusagen als notwendige Ergänzung zur dinglichen Wesenheit hinzutritt.

In jedem Ding finden wir eine Idee, die sein Wesen bezeichnet. Diese ist Prinzip und Wurzel des Dings, besagt nur dessen Wesenheit; als solche ist sie *prior et prestantior re ipsa*.¹²¹⁾ Die Ideen der Kreaturen sind daher nicht geschaffen, sind unschaffbar. Sie sind *ante rem* et *post rem*, bestehen vor der Existenz des kreatürlichen Dinges als Vorbild¹²²⁾ und bleiben selbst nach Vernichtung desselben weiterbestehen als seine konstante Idee und als Erkenntnisbild im Verstande. Sie weisen insofern hin auf die eine absolute transzendente Idee, den ewigen

¹²⁰⁾ ...in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio, propter hoc alia est questio: an est, querens de annitate sive de esse rei, alia questio: quid est, querens... de quidditate sive natura ipsius rei. col. 53, 561. Diese Lehre ist von der arabisch-jüdischen Philosophie ausgebildet — Eckhart beruft sich u. a. häufig auf Avicenna — aber auch von der christlichen, wie die Unterscheidung Gilberts de la Porrée zwischen *quod est* und *quo est* im Anschluß an Boëthius beweist. (Migne 64, 1281.) cf. Rosenmöller o. c. p. 100; Eckhart kann die Unterscheidung trotz seiner im Folgenden zu erweisenden Identifizierung des *esse dei* und des *esse creaturarum* beibehalten und anwenden, weil er realiter trennt und so das *esse* als gottgleiches, die *essentia* als vom Ding her betrachtet.

¹²¹⁾ Uniuscuiusque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei. col. 11, 551, 20; rerum ratio sic est principium, quod extra non habeat nec respiciat, sed essentiam solam rerum intra respicit. col. 12, 552, 12; initium siquidem rei cuiuslibet est ratio ipsius. Ratio siquidem rei prior est et prestantior re ipsa, utpote principium et causa illius. col. 67, 579, 16 f. omnis res in sua ratione absconditur et latet. col. 68, 579, 29.

¹²²⁾ creaturarum rationes non sunt creature, set nec creabiles, ut sic; sunt enim ante rem et post rem, causa tamen originalis ipsarum rerum... col. 90, 605.

Logos; sie sind nämlich zugleich auch die Nachbilder und verschiedenen Ausdrucksfähigkeiten der einen ratio ydealis in Gott. Hier verknüpft sich das Reich des Transzendenten mit dem Bereich des Realen. Im Reich der Ideen berühren sich Gott und die Kreaturen. Die Fülle der dinglichen Ideen vereinigt sich zur ewigen Ideenwelt; der Logos ist ihre ontologische Zusammenfassung und Zentrierung, er ist das Welt-Urbild, der mundus archetypus.¹²³⁾ Die Ideen sind Geist von seinem Geiste, seine Gedanken und als solche Vorbilder der Dinge, andererseits aber auch die Abbilder der dinglichen Wesenheiten und Erkenntnisprinzipien für unser theoretisches Erkennen, und „also heizent sie eigentliche ein widerschîn des wesens der crêature“. (Pf. CI, 327, 10.)¹²⁴⁾

Durch die Ideen sind alle Dinge in Gott als rationes, also nicht secundum esse naturale, sondern secundum esse intelligibile,¹²⁵⁾ wie das Haus im Kopf des Architekten; alle untereinander gleich in ihrem ideellen Sein.¹²⁶⁾ Alle

¹²³⁾ LXVI, 207, 10 ff; Bernhart Meister Eckhart p. 64/65.

¹²⁴⁾ Wie die Mannigfaltigkeit der Bilder mit der Einheit des göttlichen Wesens vereinbar ist, „das wunneclîch wunder, daz diu mannicvalte der bilde gestan mac in der einveltikeit des gotlîchen wesens“, sucht Eckhart in engstem Anschluß an Thomas (S. th. 1 q. 15 a 2) zu erklären. Die vorgênde bilder sind als fürwurf der verstentnisse, nicht als forme derselben in Gott (sicut quod intelligitur, non sicut species qua intelligitur [ibid.]). Die Vielheit der Erkenntnisobjekte verletzt in keiner Weise die einveltikeit gotlîcher verstentnisse. Gott erkennt sein Wesen einmal „in ime selber“ und dann in den Kreaturen „als vil alle mit ir nâtiurlichem wesenne eine widerschînende gelîchnusse haben in götlichem wesenne“ (Pf. CI, 324, 19—328, 36; zugrunde liegt wohl der neuplatonische Gedanke des liber de causis: Quanto causa prior, tanto universalior, unde prima est universalissima.

¹²⁵⁾ col. 93, 609; Res enim in ipso [=de.] rerum rationes, col. 90, 605; Deus erat verbum id est ratio. col. 44 und 63. Got hat „alliu bilde miteinander in ime selber“ III, 20, 15. „niht in nâtiurlicher art, mêr: in vernünftekeit“ Pf. CI, 325, 20. Omnia autem sunt in deo, tamquam in causa prima intellectualiter et in mente artificis... col. 90, 604, 23 f; (facta vel creata) sunt in ipso (deo) non sub ratione esse talium rerum, sed ait Jo (1,4): „in ipso vita erat“ quantum ad rationem vite vel vivere; et „vita erat lux hominum“, quantum ad intelligere. col. 94, 610.

¹²⁶⁾ Pt. V, 32/33; LXXXV, 269, 13; Nû sint alliu dinc gelîch in gote unde sint got selber XCVI, 311, 19; Tract. I, 378, 35: In

Vollkommenheiten der Dinge sind urbildhaft, komplikativ enthalten in dem göttlichen Einen als der *causa universalis omnium*, der *causa prima*. Sie sind hier „got in gote“; der Logos ist ja der *mundus archetypus*. — Aber die falsche pantheistische Konsequenz neuplatonisch-arabischer Weisheit von der Wesensgleichheit Gottes und der Kreatur verwirft Eckhart: *falsum est et error!*¹²⁷⁾ Vielmehr steht die Schöpfung zwischen beiden, die als ein Entfalten (*explicitio*) der urbildhaften Einheit zur Vielheit der Einzeldinge, *secundum rationem ydealem*¹²⁸⁾ erscheint. Die Kreaturen bleiben nach ihrer Wesenheit nur Abbilder der ewigen göttlichen Ideen, die *universalia in re* nur Nachbilder, nicht wesensgleiche Erscheinungsweisen des ewigen Logos: die alte Lösung, die scholastische Abbildtheorie, christlicher Exemplarismus.

Aber das ist sozusagen erst eine Seite des Gott-Welt-Verbundenseins. Eine vielleicht noch engere sucht Eckhart aufzudecken, eine unmittelbarere Abhängigkeit des kreatürlichen Daseins vom göttlichen Sein.

Eckhart scheidet zwischen dem Dasein des Dinges, dem *esse ab alio*, und seiner Washeit, der *essentia et non ab alio*. Die Existenz setzt eine außer ihm liegende Ursache voraus. Bei der ideellen Seinsweise in Gott, der *causa prima*, fehlt den Dingen noch *esse suum aliquod formale*.¹²⁹⁾ Das erhalten sie erst durch eine *productio extra*, durch ein Heraussetzen in der Schöpfung. Erst so werden die in Gott unveränderlichen und unschaffbaren *rationes creaturarum creatae* und veränderlich,¹³⁰⁾ die Ideen realisiert zu Kreaturen.

deme (Sohn) erbildent sich alliu dinc unde bekennet man sie dâ inne, niht krêâtûrlîchen, wan dâ inne enist niht dan got in gote; O I 61, Str. 130, 12.

¹²⁷⁾ Daniels p. 52, 8 f und *ibid.* p. 59.

¹²⁸⁾ *col.* 12, 552; 94, 610; Daniels p. 10, 29 und 35.

¹²⁹⁾ ... *Îgitur non habent esse suum aliquod formale, nisi causaliter educantur et producantur extra, ut sint. col.* 90, 605, 1 f.

¹³⁰⁾ *Res autem ipsa extra quantum ad esse suum formale mutabile est, creabile et creatum. col.* 90, 605, 7.

Gottes Schaffen ist ein Hervorbringen aus Nichts,¹³¹⁾ ex non esse ad esse;¹³²⁾ creatio dat sive confert esse.¹³³⁾ Da das esse aber einerseits principium et primo omnium, ante quod nichil et extra quod nichil ist, insofern hat Gott, als das ipsum esse, alles geschaffen und zwar in principio, daß alles in ihm sein Sein besitze. Quomodo enim essent nisi in esse, quod est principium?¹³⁴⁾ Zugleich ist das esse andererseits aber auch der Endzweck, finis und terminus der Schöpfung. Eckhart beruft sich dafür auf des liber de causis prop. 4: prima rerum creaturarum est esse. Anfang und Ende fallen so im Sein zusammen.¹³⁵⁾

Das weist bereits auf das Verhältnis des esse formale der Kreaturen zu Gott hin. Wie denkt der Meister darüber? Hier ist m. E. zum besseren Verständnis eine kurze Betrachtung der verschiedenartigen metaphysischen Denkweisen des Mittelalters notwendig. Sie sind alle getragen von dem starken altgriechischen Vertrauen auf die Vernunft, das sie weit über das gegebene Sein fortschreiten läßt, in der festen Voraussetzung, daß der Vernunftordnung auch die Seinsordnung entspreche. So steigen sie ohne genaue Kenntnis des Empirischen gleich ins Reich des Transzendenten hinauf.¹³⁶⁾ In der Hochscholastik herrscht im allgemeinen die peripatetische Denkart vor. Sie geht zwar von den empirischen Gegenständen aus, schreitet aber sogleich abstrahierend zu dem allen Gemeinsamen, dem esse commune, vor. Dieses ist ihr der Hauptgegenstand metaphysischer Betrachtung. Das Sein Gottes und der Intelligenzen zieht sie nur als „Ursache für das erfahrbare Sein“ in diesen Kreis hinein, nur insofern sie Prinzipien und Ursachen des ens commune sind. Die neuplatonische Ontologie geht den umgekehrten Weg. Zumal die Kenntnis des

¹³¹⁾ creatio est rerum ex nichilo productio col. 91, 606, 19.

¹³²⁾ col. 4, 539.

¹³³⁾ ibid. col. 4, 539, 17.

¹³⁴⁾ ibid. 539/40.

¹³⁵⁾ Über die nähere Lehre Eckharts von der Schöpfung und ihr Verhältnis zur Emanation in Gott cf. Denifle o. c. p. 467 ff; auch H. Büttner, Meister Eckharts Schriften... Bd. I p. 124 f.

¹³⁶⁾ Näheres siehe bei Clem. Baeumker, Witelö p. 273 ff.

Transzendenten von ihr weniger philosophischen als theologischen Interessen nutzbar gemacht wird, betrachtet die christlich-neuplatonische Metaphysik nach dem Vorbild des *liber de causis* zuerst die Gottheit als die oberste Stufe des Seins, dann die Intelligenzen und die Seele in absteigender Folge. Das physische Sein spielt nur eine ganz untergeordnete Rolle. Sie sucht das *ὄντως ὄν*, das Sein im vollen, reinsten und ganzen Sinne der platonischen Philosophie zu fassen.

Eckhart steht im Banne der neuplatonischen Umdeutung des peripatetischen Systems.¹³⁷⁾ Das *ὄντως ὄν* ist Ausgangswie Zielpunkt seiner metaphysischen Spekulation. Obwohl also Eckhart seiner ganzen Geistesrichtung nach das Sein in absteigender Folge denkt, gehen wir zwecks größerer Klarheit bei der Darlegung den umgekehrten Weg.

Eckhart scheidet zwischen *esse irreceptum* und *esse receptum*,¹³⁸⁾ zwischen *esse absolutum* und *esse formaliter inhaerens*.¹³⁹⁾ Dieses ist das durch die Schöpfung vermittelte, allen gemeinsame Dasein, das *esse commune omnium*. Es kann als Dasein eines konkreten Einzeldings betrachtet werden und ist dann *esse hoc et hoc*, eben die Form, die eine bestimmte Wesenheit aktualisiert, die ihrerseits durch ein bestimmtes materielles Element (*materia signata quantitate* sagt Thomas) individualisiert ist. Andererseits kann es ebenso gut abstrakt betrachtet werden als das allen gemeinsame *esse abstractum*. Das *esse hoc et hoc* ist für Eckhart wesensgemäß dasselbe wie das *esse abstractum* und es bringt infolgedessen keinerlei neues Sein hinzu.¹⁴⁰⁾

¹³⁷⁾ Vergl. M. Grabmann, Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker (in Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wiss.) München 1921, wo er 2 Richtungen unter den deutschen Mystikern konstatiert: 1. die neuplatonische: Albert d. Gr., Ulrich von Straßburg, Dietrich von Freiberg, bes. Meister Eckhart; später noch Berthold von Moosburg und Nik. v. Kues. 2. die thomistische: Jakob von Metz, Johannes von Picardi von Lichtenberg, Heinr. v. Lübeck, Johannes und Gerhard von Sterngassen und Nik. v. Straßburg.

¹³⁸⁾ Denifle a. a. O. 444.

¹³⁹⁾ u. a. Daniels o. c. p. 10.

¹⁴⁰⁾ col. 4, 539, 33 f; col. 5, 541, 16 f; col. 8, 546, 22 f; col. 71, 583; col. 72, 584/85 col 75, 588; col 81, 595; col. 82,

Bezüglich seines Seins ragt jedes Ding in die Ewigkeit, über die Zeit hinaus, aber infolge des Haftens an der Materie, der Wurzel der Körperlichkeit, ist es veränderlich, zeitlich und erdgebunden.¹⁴¹⁾ Diese Unterscheidungen wären an sich recht gut, wenn Eckhart es dabei beließe. Aber hier setzt er mit seinen eigenen, „verhängnisvollen“ Anschauungen ein. Er unterscheidet nicht mehr scharf genug weiter, denn dem *esse commune* legt er dieselben Eigenschaften wie dem *esse absolutum*,¹⁴²⁾ dem *esse dei* bei. *Esse rerum* = *esse dei*. Daraus zieht er die Konsequenz: Gott ist das *esse formale omnium* und verhält sich demnach zur Kreatur wie der Akt zur Potenz, die Form zur Materie, die Einheit zur Zahl.¹⁴³⁾ Wie sich nach der Scholastik das *esse participatum* zur Wesenheit verhält, so nach Eckhart das *esse*, welches Gott ist.¹⁴⁴⁾ So erklärt sich die starke Betonung der Immanenz und Allgegenwart Gottes: statt des *esse* kann man ohne weiteres *deus* einsetzen.¹⁴⁵⁾ Eckhart selbst fürchtet zuweilen die sich aufdrängenden Folgerungen. Bleibt dabei noch das den Kreaturen eigentümliche *esse* gewahrt? Eckhart will es nicht aufheben, er scheidet, wie bereits oben gesagt, das veränderliche *esse formale creaturarum extra deum* und das *creatum* von Gott, spricht von Gott als der *causa prima* und der *causa efficiens*. Doch bleibt dabei immer noch Gott das aktuiierende Prinzip, das *esse formale*.¹⁴⁶⁾ Das *esse dei* bleibt notwendiges Substrat des *esse rerum*, so daß das *esse* der Kreatur nicht in sich, sondern nur im Sein Gottes besteht und Denifle fol-

596, 32; col. 86, 600, 15; col. 90, 606; col. 91 in Zusammenhang mit col. 32 und 150; nähere Beweisgründe bei Denifle o. c. p. 492 ff.

¹⁴¹⁾ *omnis res, quamvis mobilis et transmutabilis, de consideratione est Metaphysici, inquantum ens, et ipsa materia est radix rerum corporalium et iterum esse rerum omnium inquantum esse, mensuratur eternitate, nequaquam tempore.* col. 2 p. 535/36.

¹⁴²⁾ u. a.: col. 3/4 p. 538, 9 und 22; 539, 14 und 19; col. 8, 545/46; col. 73, 585, 21 f; Daniels 9/10.

¹⁴³⁾ col. 74 und 117 p. 499.

¹⁴⁴⁾ col. 137/38 a. a. O. p. 431.

¹⁴⁵⁾ *ibid.* p. 431 f auch im Deutschen. cf. u. a. Pf. XLIX, 163, 11 ff.

¹⁴⁶⁾ col. 167, Denifle p. 509 ff. cf. auch *ibid.* 460.

gern kann: „Das geschöpfliche esse ist somit nur ein Schein-esse.“¹⁴⁷⁾

Genau wie nach unserer Darlegung mit dem esse geht es mit dem unum, verum, bonum, den transzendentalen Bestimmungen des Seins, die mit dem Sein vertauschbar sind (convertuntur, sunt unum) und ontologisch also ein und dasselbe bedeuten, aber differunt ratione. (quoad nos!)¹⁴⁸⁾ Das unum, verum, bonum des konkreten Einzeldings fügt dem „reinen unum, verum, bonum an sich“ ebensowenig Neues hinzu, wie das esse hoc dem esse an sich; es besteht vielmehr nur in diesem und hat es nur unmittelbar von ihm.¹⁴⁹⁾ Was die causae secundariae außerhalb der causa prima hervorbringen, ist nichts, alles bleibt von der causa prima abhängig.¹⁵⁰⁾ Auch die Einheit, Wahrheit und Gutheit sind die aktualisierenden Formen des Eins-seins, Wahr-seins und Gut-seins der Kreaturen wie das esse dei das esse formale rerum ist. So kann Eckhart z. B. sagen: bonus et bonitas sunt unum;¹⁵¹⁾ freilich fügt er ängstlich hinzu: in deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum und ähnlich auch bezüglich der iustitia und des iustus¹⁵²⁾ und über-

¹⁴⁷⁾ *ibid.* p. 512. Ob Denifle hier bei Auslegung des Verhältnisses des esse dei zum esse rerum vielleicht nicht doch etwas zu rigoristisch urteilt, müßte an weiterem, bisher unzugänglichem Material geprüft werden. — Die überaus starke Betonung des esse dei als der causa prima, universalis und auch finalis des kreatürlichen Seins an einzelnen Stellen des op. tripart. (col. 90, 604/05; 74, 587;) wie der Rechtfertigungsschrift (Daniels o. c. 56/57 und 29) legt eine Deutung der Bezeichnung Gottes als der Formalursache der Dinge, des esse dei = esse formale rerum als nur engste Causalabhängigkeit mit Zurückschieben der causae secundae nahe (cf. col. 73, 586 und 74, 587). Auch dabei würde dem esse der Dinge infolge der völligen unmittelbaren Abhängigkeit der Eigenwert genommen. Aber die extrem-pantheistische Auffassung würde doch mehr zurückgedrängt, denn die Eckhartische Scheidung zwischen esse absolutum und esse formaliter inherens behielte reale Bedeutung. — Doch einstweilen scheint mir diese Auslegung gegenüber den genauen Beweisen Denifles noch nicht genügend gerechtfertigt.

¹⁴⁸⁾ Genau so auch bei Thomas, S. th. I qu. 16 a 3.

¹⁴⁹⁾ col. 6, 542; col. 7, 544/45; col. 8, 546, 22 ff. Daniels, 26, 3 und 8, 19.

¹⁵⁰⁾ u. a. Daniels, p. 46, 8 f.

¹⁵¹⁾ *ibid.* 3, 5 f.

¹⁵²⁾ *ibid.* 9, 17.

haupt des Intelligiblen im Sinnfälligen. Aber es ist und bleibt doch dieselbe Gutheit, dieselbe Gerechtigkeit und Wahrheit usw. (cf. Daniels p. 43) in Gott wie in den Kreaturen, denn nach Eckharts Auffassung der Analogie bleibt — wie auch Denifle schon erwiesen — dem analogatum keinerlei Eigensein, da *analogia ... per solos modos unius et eiusdem rei in numero distinguntur*.¹⁵³ So sind alle Guten gut von derselben Gutheit, die Gott ist (ibid).¹⁵⁴ Eckhart stimmt dem Ausdruck nach bezüglich der Analogie mit der Scholastik überein,¹⁵⁵ verbindet damit aber einen durchaus anderen eigenen Sinn. Er biegt sie zu Gunsten seiner Lehre vom esse um, glaubt sie im Gegensatz zu seinen Vorgängern erst wieder recht zu verstehen. Seine Auffassung der Analogie, die ihn die Verschiedenheit der Dinge zu Gunsten des sie gemeinsam beherrschenden ideellen Relationsobjekts übersehen läßt, kennzeichnet seine Distinktionsmethode überhaupt. Die Wesenseigenschaften konkreter Dinge, die er in individueller Anschauung schaut oder auch abstrahierend erkennt, verwandelt er gleichsam, um mit Husserl zu reden, in Ideation.¹⁵⁶ Befangen von krassem Begriffsrealismus sieht er sie nur als verschiedene Ausprägungen ein- und desselben εἶδος. Vor der realen Wesenheit, die ewig und unveränderlich, erhaben über Raum und Zeit in Gott besteht, sinkt das Veränderlich-Zeitliche, das Materiell-Kreatürliche, das außerhalb derselben existiert, zu einem Nichts zusammen. Nur was von diesen eidetischen Formen, d. h. letzten Endes immer von Gott, getragen und aktualisiert wird, nur was in ihnen besteht, hat wahres Sein, ist wahrhaft eins und wahr und gut usw. durch Teilnahme daran. Gott erscheint als das notwendige Substrat der Dinge, deren Eigensein völlig „akzidentell“ ist.¹⁵⁷ Die Kreaturen

¹⁵³) ibid. p. 26.

¹⁵⁴) *iustus dependet a iustitia formali dependencia*, so daß das „unum in altero“ gilt (Spamer, Texte I p. 7, 4 f), besagt dasselbe.

¹⁵⁵) cf. Thomas, S. th. I, II, q. 20 a 3 ad 3.

¹⁵⁶) Wie schon Skotus Eriugena die individuell-körperlichen Substanzen in allgemeine Begriffe auflöst, in Gattungen und Arten, die der Inhalt der obersten Gattung, das Sein, gleichsam durchrinnt.

¹⁵⁷) u. a. Pf. V, p. 31, 4; XL, 136, 23 f.

an sich sind ein reines Nichts, nicht nur relativ im Vergleich zu Gott,¹⁵⁸⁾ auch objektiv-metaphysisch eine Negation des Seins und deshalb voll „bitterkeit unde schaden und übel und ungemach“ (Pf. XI, 58,3 f.), ein „abeval von wesen“.¹⁵⁹⁾ Nach diesen Darlegungen kann es wohl kaum zweifelhaft sein, daß Eckhart das Verhältnis Gottes zur Kreatur pantheistisch gedacht hat. Freilich, faßt man den Begriff des Pantheismus so eng, daß man darunter nur Identität der Wesenheit der Dinge mit der Wesenheit Gottes versteht, so verwahrt sich Eckhart mit Recht dagegen,¹⁶⁰⁾ denn auch nach unseren Ausführungen ist das Wesen der Kreaturen nur ein unvollkommenes Nachbild der sachhaltigen Wesenheiten an sich in Gott, der *essentia intellecta dei*. Aber auf Grund seiner Lehre vom *esse*, das an den Kreaturen der *essentia* gegenübersteht, auf Grund seiner unzweifelhaften Auffassung von Gott als dem *esse formale omnium* muß man unbedingt von Pantheismus reden, mag vielleicht auch die Bezeichnung Panentheismus besser passen und Eckharts Lehre deutlicher charakterisieren. Daran vermag seine Beibehaltung der *creatio ex nichilo* nichts zu ändern; denn faßt man das *esse* wie er zugleich als Prinzip wie als terminus der Schöpfung,¹⁶¹⁾ dann ist auch hier die Folgerung: das *esse creaturarum* = *esse dei* unvermeidlich. Ebenso wenig ändert daran der Ausdruck des nur analogen Seins etc. Die Analogie ist bei ihm eben so umgebogen, daß sie eher seine pantheistischen Anschauungen offenbart, als sie zurückzudrängen vermag. Alles ist wesensnotwendig gottverbunden, nicht nur durch ein enges Kausalverhältnis, sondern untrennbar wie ein Akzidenz mit seinem Substrat, wie die Materie mit der Form. *Sunt per ipsum et in ipso*.¹⁶²⁾

¹⁵⁸⁾ *omnes creature sunt unum purum nichil. Non dico, quod sint quidem modicum vel aliquid sed quod sint purum nichil, quia nulla creatura habet esse*; Daniels p. 50 und 56; cf. auch Lotze o. c. p. 55, Pf. XXXII; Pf. LXIX, 222, 35.

¹⁵⁹⁾ LXXXII, 263, 10; col. 79 p. 592; Satz 7 der Bulle; Pf. Tract. V, p. 422, 23 f; Spruch 16, p. 601.

¹⁶⁰⁾ z. B. Daniels p. 52 und 59. ¹⁶¹⁾ col. 4/5.

¹⁶²⁾ Eckhart beruft sich freilich häufiger (cf. u. a. Daniels 65, 19) auf die ähnlich klingenden Worte Pauli: *in ipso vivimus, movemur et sumus* (Apostelgeschichte 17, 28). Aber Paulus denkt doch

Schon Augustinus, der mehr als nur in dieser Beziehung, besonders auch infolge seiner neuplatonischen Entlehnungen, der geistige Ahnherr Eckharts ist, betont recht stark den Formcharakter der intelligiblen Wesenheiten. Die rationes rerum sind ihm Form und Urgrund der Dinge. Besonders klar wird Eckharts Anlehnung an ihn bezüglich der ideellen Wahrheit, durch die alle Dinge wahr sind. Aber Augustinus weiß genauer die theistischen Grenzen einzuhalten. Eckhart denkt die beiden zu Grunde liegende These von der Realität des Allgemeinen und der Anteilnahme, Methexis des Individuellen am Allgemeinen extremer, realistischer durch. Der bei Augustinus noch schroffere Dualismus zwischen dem Reich des Intelligiblen und der Welt der Kreaturen ist zwar bei ihm durch die „*unio substantialis*“ des Thomas mehr ausgeglichen und die Pole sind einander durch Wesensnotwendigkeit verknüpft, wenn er auch die gesonderte realistische Betrachtungsweise beibehält. Gerade bei dieser Verknüpfung wird aber die Wirkung obiger platonischer Formel von dem Allgemeinen im Besonderen viel wirksamer und ungeheurerlicher, und die Konsequenzen werden pantheistischer, die Augustinus gerade vermieden hatte. Die eine ideelle Wesenheit ist jetzt an das Materielle gebannt und das Materielle an sie; letzteres verschwindet dadurch noch mehr in das Nichts, sein Eigensein sinkt herab, ist ganz und gar vom Ideellen abhängig. Die letzte Konsequenz des antiken Denkens — die völlige Entwertung des Konkret-Sinnenhaften gegenüber dem Allgemein-Geistigen — ist auch das Ergebnis der Eckhartischen Voraussetzungen. Daran vermag die Übernahme des thomistischen Individuationsprinzips nichts zu ändern; eher verschärft sie es noch. So erscheint die eine qualitativ gleiche Allgemeinidee in verschiedener konkreter Ausprägung; das Geschaffen-Kreatürliche ist dazu nur Akzidenz, dem das Eigensein genommen ist. Das Kreatürliche an sich ist „seinslos“, Nichts.

wohl nur an eine gnadenhaft-übernatürliche Teilnahme des Menschen an Gott und nicht wie Eckhart an eine seinshaft-natürliche. cf. noch Röm. 11, 36.

Thomas setzt die göttliche Wesenheit als die absolute, überseiende Form alles kreatürlichen Seins voraus, dessen Vollkommenheiten in Gott eminent vorhanden und absolut geeinigt sind, so daß die Wesensformen und Vollkommenheiten der Kreaturen nur begrenzte vielartige Abbildungen der einen absoluten Wesenheit sein können.

Diesen thomistischen Gedanken hat Eckhart — im Gegensatz z. B. zu Duns Skotus — in peripatetischer Denkart festgehalten. Im Gegensatz zu Thomas übergeht er aber die *causae secundae*, in Verachtung „aller mittel“, so daß von den „alleinseihaften Wesensformen“ des Thomas bei ihm nur die alleinseiende Seinsform, Gott, übrig bleibt. Damit kommt er in Wirklichkeit mit Duns Skotus auf die Behauptung der Univokation alles Seins hinaus,¹⁶³⁾ des unendlichen wie des endlichen, des göttlichen wie des kreatürlichen. Wenn er auch eine Univocität formaliter ablehnt, so ist sie doch der Untergrund seiner ganzen Seinsmetaphysik, nur nennt er dieses Verhältnis Analogie, freilich in seinem Sinne, die ja die Einheit der Seinsform für alles Ungeschaffene wie Geschaffene, für das Transzendente und das Irdisch-Reale zuläßt, ja voraussetzt und behauptet.

3. Kapitel. **Gott und Mensch.**

Wenn Eckhart schon jede Kreatur so eng mit Gott verbunden sein läßt, wie wird er sich da erst das Verhältnis Gottes zum Menschen, der Krone und dem Gipfel alles Kreatürlichen denken? Wir berühren hier den Kernpunkt des Eckhartischen Denkens, wie die Anschauungen über das religiöse Ich-Du-Verhältnis stets Quellpunkt und Herzstück jeder mystischen Spekulation waren und sein müssen. Wir versuchen es hier vorerst noch nicht speziell unter mystischem Gesichtswinkel, d. h. von der psychologisch-religiösen Seite zu sehen, sondern erst rein metaphysisch in seiner objektiven Gegebenheit.

¹⁶³⁾ Betr. der Lehre von der Univocität des göttlichen und kreatürlichen Seins bei Duns Skotus cf. K. Werner, Scholastik I p. 103 ff; Wien 1881.

Die Philosophie aller Zeiten hat dem Menschen gegenüber den anderen Kreaturen einen unzweifelhaften Vorrang zuerkannt und ihn begründet auf seinen besonderen seelisch-geistigen Fähigkeiten und Gaben.

Schon Plato stellt die Menschenseele als ein Mittelding zwischen die sinnliche und intelligible Welt. Zwar ist die Seele nach ihm keine ewige unvergängliche Idee, nimmt aber unmittelbar Anteil an ihnen. Die Seele bleibt dabei immer noch ein Einzelwesen (und insofern steht seine metaphysische Seelenlehre nicht ganz im Einklang mit seiner Ontologie). Aber sein schroffer Dualismus kommt doch noch in etwa zum Durchbruch in der Dichotomie seiner Seelenlehre, indem er nämlich der Seele einen unsterblichen Teil, der von Gott stammt, zuschreibt neben den vergänglichen Teilen, die ihre Erdbundenheit ausmachen.

Bei Aristoteles herrscht im Grunde derselbe metaphysische Dualismus. Einerseits ist die Seele ein Mikrokosmos, indem sie alle Formen der die Materie überwindenden Lebenskraft in sich vereinigt, andererseits kommt zum menschlichen Wesen ein göttlicher Funke hinzu, die schaffende Vernunft, der allein ewige und unsterbliche Teil desselben, der sich zum Wesen der Seele wie Gott zur Welt verhält.

Doch tiefere religiöse Betrachtung und Wertung der Gott-Seele-Beziehungen erwuchs vor allem auf dem auch für die philosophische Spekulation so fruchtbaren Boden des Christentums. Hier erst wurden die Fragen für jeden aktuell und wichtig; daher die liebevolle und zugleich scharfsinnige Beschäftigung mit ihnen seitens der Kirchenväter und christlichen Denker, bis sie über Augustin hinaus in der Scholastik in metaphysischer Betrachtungsweise ihren Höhepunkt erreichten in der weittragenden und tief-sinnigen Lehre von der Gottebenbildlichkeit und Gottverwandtschaft jeder Menschenseele. Die erkannte wundervolle Ordnung des Seins ließ die Scholastik den Menschen weit über alle Kreatur hinausheben in geheimnisvolle Gottesnähe. Aber in ehrfurchtsvoller und glauben-getragener De-

mut blieb sie dort stehen, trotz der erhabenen Erhöhung des Menschen sich der abgrundtiefen Kluft zum unendlich-heiligen Gott bewußt, nicht zuletzt auch des Makels und der Folgen der Erbsünde eingedenk. Die Scheidung zwischen *ad imaginem* und *ad similitudinem dei*, der natürlichen und der gnadenhaft-übernatürlichen Gottähnlichkeit,¹⁶⁴⁾ bewahrt sie vor dem Einreißen der notwendigen Schranken und läßt sie die Gottebenbildlichkeit der Seele mehr in ihren Kräften als in ihrem Wesen finden.

Wie faßt Eckhart die Gottebenbildlichkeit des Menschen? Er hebt sie ganz aus der Geschaffenheit in die rein geistige, eidetische Sphäre, wo er den Menschen nach seiner geistigen Wesenheit am reinsten und lautersten der göttlichen entgegenhalten kann. Hier ist er in seinem Element, wo es heißt, Geist an Geist und Wesenheit an Wesenheit zu prüfen und zu messen. Durch diese Art der Betrachtung behält er den alten Dualismus bei. Die kreatürliche Beschaffenheit, die Seele als aristotelisches Formprinzip des Leibes und auch das Verhältnis ihrer Wesenheit zu den Seelenkräften bleibt hier einstweilen noch mit Eckhart außerhalb unseres Betrachtungsbereiches.

Untersuchen wir vorerst allgemein die Lehre Eckharts vom Bild überhaupt. Ein Bild ist stets abhängig von dem Objekt, das ihm zu Grunde liegt und das es wiedergibt, und zwar ist es unscheidbar und untrennbar damit verbunden.¹⁶⁵⁾ Zwei wesentliche Eigenschaften fordert er für jedes Bild: es muß ein natürlicher Ausfluß des Objekts sein, âne mittel und boben dem willen, wie der Ast aus dem Baum, und es muß diesem gleich sein.¹⁶⁶⁾ Die Spiegelbilder in der Natur bilden nur die Erscheinungsweise, die Form ihres

¹⁶⁴⁾ Für Bernhard von Clairvaux cf. Ries a. a. O. p. 77.

¹⁶⁵⁾ Diese Auffassung vom Bilde nennt z. B. Bonaventura: *similitudo per convenientiam omnimodam in natura* (zum Unterschied von der *per participationem alicuius naturae universalis* und der *per convenientiam ordinis*) Sent. LII, d 16 a 1 q 1; für Thomas vergl. S. th. I q. 35 a 2 ad 3; für Dietrich von Freiberg cf. Krebs, Meister Dietrich (Beitr. Bd. V. 5/6) Münster 1906 p. 72. Letzlich scheint dieser Begriff schon in Platons Ideenlehre grundgelegt zu sein.

¹⁶⁶⁾ Pf. XIV, p. 69; Daniels o. c. p. 32, 28 f.

Gegenstandes ab; aber ein echtes Bild bringt auch dessen Wesen voll und ganz zum Ausdruck.¹⁶⁷⁾ Ähnlichkeit und Gleichheit mit dem Objekt genügen dem echten Bild noch keineswegs. Es spiegelt eben daz, dez bilde es ist, ganz wieder als sein „natürlicher Ausgang“, ohne etwas Fremdes zu rezipieren; und das ist ein neuer charakteristischer Zug der Eckhartschen Bildlehre: *ymago cum illo, cuius est, non ponit in numerum, nec sunt due substancie, set est unum in altero*. Die Abhängigkeit des Bildes ist also eine *dependencia formalis*, die ergibt, *quod in sola intellectuali natura sit ymago, ubi redit idem super se redicione completa, et pariens cum parto sive prole est unum idem in se altero et se alterum invenit in se altero*. Daraus folgt als Definition des echten Bildes: *ymago proprie est emanacio simplex, formalis, transfusiva tocius essencie pure nude*.¹⁶⁸⁾ Dieses kann nur in vivo intellectuali increato utpote circumscripto et non cointellecto efficiente aut fine sein. Nur seinem Bild hat Gott diese Eigentümlichkeit vorbehalten,¹⁶⁹⁾ so daß in Wahrheit nur der Gottessohn sein wahres Abbild ist, das all die geforderten Eigenschaften in sich vereinigt.¹⁷⁰⁾

Und doch bringt Eckhart auch die Seele mit dieser *ymago* in die engste Beziehung. Er abstrahiert dabei, wie gesagt, völlig von ihrer Geschaffenheit und kreatürlichen Existenzweise und betrachtet lediglich ihre geistige Wesenheit nach ihrem Hereinragen in die Ewigkeit.¹⁷¹⁾ Diese ist wie der eingeborene Sohn in derselben ewigen Geburt ausgeflossen, und dabei ist ihr „daz bilde der gotheit“ eingedrückt, nicht wie ein gemaltes Bild, das wieder vergeht

¹⁶⁷⁾ *ibid.* bei Pf.: Bilde nimet alleine sin wesen âne mitel an dem, dez bilde ez ist, unde hât ein wesen mit ime und ist daz selbe wesen.

¹⁶⁸⁾ Spamer, *Texte* ... I p. 6/7; cf. auch Daniels, p. 32.

¹⁶⁹⁾ Pf. XIV, p. 69.

¹⁷⁰⁾ *filius ymago est in patre et pater in ipso: ipse unum in patre*. Spamer a. a. O. p. 8, 6 f; Daniels, p. 17, 15 f. und 37, 24.

¹⁷¹⁾ *dâ si (die Seele) ein bilde gotes ist unde namelôs alse got, dâ vellet kein niuwekeit an sî wand alleine êwikeit, als in got. XCIX 318, 30 f.*

oder wie ein stets in ihr bleibender Gedanke, sondern ewiglich und für ewig, als eine unveränderliche Wesenheit, die ein gegenwertic nû, sunder verniuwen ist.¹⁷²⁾ In demselben ewigen Akt, in dem Gott sich in seinem Sohn offenbart, spricht er sich auch in die Seele.¹⁷³⁾ So hat er sie auch nach sich selber gebildet und ihr sein göttliches Bild eingedrückt,¹⁷⁴⁾ so daß „daz bilde des menschen ist gotes bilde gelîch, daz got blôz nâch der wesunge ist.“¹⁷⁵⁾ In diesem einfältigen göttlichen Bild bildet sich das Innigste der göttlichen Natur wieder, Gott als vernünftiges Wesen. So eng vereint Eckhart dadurch das Bild der Seele mit Gott, daß er erkennt: Nû mag ich nicht mê geben dem bilde: gêbe ich ime mê, so mueste ez got selber sîn, unde dez enist niht, wan sô wêre got niht got (Pf. XIV, 69). Ist aber die Seele einmal ein wahres Abbild der göttlichen Wesenheit, dann sind die weiteren Konsequenzen doch unvermeidlich. Gott ist unmittelbar in dem Bild, wie das Bild in Gott. Das Bild hat dasselbe Wesen wie das Abgebildete, ist dasselbe Wesen.¹⁷⁶⁾ In dem Bild ist man Gott gleich.¹⁷⁷⁾ Zwischen ihm und der Seele schiebt sich nichts Fremdes mehr, sie ist ihm völlig gleich, ist sogar dasselbe wie er;¹⁷⁸⁾ es gibt da keinen Unterschied, keine Menge mehr, nur noch Einheit.¹⁷⁹⁾ Diese völlige Vereinigung ist nur auf Grund der Gleichheit des Bildes möglich, nur wo

¹⁷²⁾ Pf. XCV p. 308/09.

¹⁷³⁾ Got machet alle créature in eime spruche, aber daz diu sêle lebendic werde, dar zuo verzerret er alle sîne krefte in sîne sune, daz diu sêle dar inne werde widerbracht... LXXIX, p. 254.

¹⁷⁴⁾ Pf. CXVIII, 315, 12 und 32; XCIV, 305; Spruch 53, 618/19; XCV, 308 und LXIII, 198.

¹⁷⁵⁾ Pf. LXIII, 198; „got blôz nach der wesunge“ bezeichnet das Höchste und Innerste, etwa die „gotheit“ im oben dargelegten Sinn.

¹⁷⁶⁾ Pf. XIV, 69.

¹⁷⁷⁾ Pf. XX, p. 85.

¹⁷⁸⁾ Zwischen gote unt der sêle ist weder frömde noch verre; darumbe ist diu sêle gote nicht glîch, mêr: si ist mit ime alzemâle glîch unde daz selbe daz er ist. XLIX 163.

¹⁷⁹⁾ ... Aber zwischen dem menschen unde gote ist alleine nicht underscheit, mêr: dâ ist auch kein menige, dâ ist wan ein.... Pf. LXIII, p. 198.

völlige Gleichheit besteht, ist Einheit möglich.¹⁸⁰⁾ Die völlige Wesensgleichheit, die Eckhart von Gott und der Seele aussagt, ist damit Voraussetzung zur gänzlichen Vereinigung,¹⁸¹⁾ die denkbar eng ist, weil sie im Wesen und nicht nur auf Gleichheit äußerer Erscheinungsformen, Gestaltungen oder Tätigkeiten beruht.¹⁸²⁾

Bisher war unsere Betrachtung recht einseitig, indem wir mit Eckhart nur die Gottrelation der Seele an sich und ihrer abstrakten Wesenheit hervorhoben. Das Objekt unserer Untersuchung ist aber die menschliche Seele. Im Menschen erscheint dieselbe Seele in kreatürlicher Gestalt, verwirklicht wie ein Abbild des Urbildes, wie das Eine im Vielen. Dieser neuplatonische Gedanke wird noch verstärkt durch die Verknüpfung der beiden dualistischen Pole Seele und Körperlichkeit zu einer Wesenseinheit durch Übernahme der aristotelischen Anschauung von der einen Wesensform.¹⁸³⁾ Doch ist der unüberbrückbare Dualismus zwischen Göttlichem und Kreatürlichem auch noch bei Eckhart nur scheinbar und äußerlich — wenn auch besser als bei Aristoteles und Thomas — überwunden, zwar ist ein Spannungsbogen geschlagen, der beide vereinigt, aber ohne daß die Gegensätze innerlich ausgeglichen sind. Gott und Kreatur, Ungeschaffenes und Geschaffenes werden in eine Form gebannt. Die Seele ist wie bei Aristoteles und nach ihm in der Hochscholastik das Lebensprinzip des Leibes, aktualisierende Form der seinslosen Materie, die auch hier wie bei den Dingen als Individuationsprinzip die Konkretisierung und Individualisierung bedingt. Platonische und aristotelische Denkart werden verknüpft und es ergibt sich eine Synthese, die im folgenden offenbar wird.

Die körpergebundene Seele ist nicht mehr die reine *ymago dei* selbst, sondern durch ihre Geschaffenheit und

¹⁸⁰⁾ Pf. VI, p. 33; XX, p. 85; L, 167, 2; XL, 136; XLIX, 163; u. a. m.

¹⁸¹⁾ Pf. LVI, 180/81; LXIII, 198; XCVIII, 317; XLVII, 158, 28 ff.; O I 55, Str. 121.

¹⁸²⁾ O I 19 Str(auch) 47.

¹⁸³⁾ Das wird weiter unten noch ausführlicher behandelt werden.

Erdgebundenheit herausgesetzt aus der eidetisch-reinen Ewigkeitssphäre¹⁸⁴⁾ und infolgedessen nur noch ad ymaginem dei; die wahre ymago dei kann ja nichts Geschaffenes sein.¹⁸⁵⁾ Gott hat daher den Menschen, dessen Vorrang vor den anderen Geschöpfen gerade im Besitz dieser Geist-Seele gründet, nicht als sein Bild erschaffen, sondern nur nach seinem wahren Bild und ihn nicht mit sich selbst, sondern nur nach sich selbst „bekleidet“.¹⁸⁶⁾ Die Menschenseele ist daher wohl intellectiva, nicht aber reiner Geist, intellectus purus, weil sie sonst keine erschaffene Seele, sondern Gott wäre.¹⁸⁷⁾ Sie steht als solche deshalb zwischen Zeit und Ewigkeit.¹⁸⁸⁾

Das alles klingt und ist auch in Wirklichkeit rein thomistisch, stellt aber nur die eine Seite der Eckhartischen Lehre dar, gesehen in menschlich-irdischer Sicht und empirischer Einstellung. Doch wird dieser Rahmen immer wieder durchbrochen, so oft — echt neuplatonisch! — die kreatürlichen Menschenseelen als natürliche Verwirklichungen der einen gott-wesensgleichen reinen Geist-Seele erscheinen. Und diese Betrachtungsweise überwiegt bei Eckhart, besonders in den deutschen Schriften. Sie fundiert und bildet seine metaphysische scintilla-Lehre. Dadurch wahrt Eckhart im Anschluß an den Neuplatonismus die reale Einheit des Allgemeinen, der Idee in der Vielheit des Individuellen, während sie z. B. bei Aristoteles eine nur begriffliche ist.

¹⁸⁴⁾ cf. Jostes o. c. Pred. 82.

¹⁸⁵⁾ ymago Patris ist, wie wir oben sahen, der Filius patris; quidquam creatum non est ymago, sed ad ymaginem creati sunt angelus et homo. Daniels, p. 18.

¹⁸⁶⁾ Die ymago, der filius dei unigenitus, ist increatus, immensus, qualis et pater; hominem autem utpote creatum fecit ad ymaginem, non ymaginem et vestivit non se ipso sed secundum se ipsum. Daniels p. 17 und 36; homo est ad ymaginem et similitudinem ipsius substantiae dei totius. ibid. p. 35; cf. L, 166, 13 und 167, 2; Spruch 53.

¹⁸⁷⁾ Daniels p. 37.

¹⁸⁸⁾ LII, 170, 8 ff; XXIII, 95/96; O I 46 Str. 104; XLVI, 155, 23 f.

Gewiß ist durch das Verbundensein mit dem Körper die ideale Existenzweise der reinen Seele getrübt¹⁸⁹⁾ und die Menschenseele durch den „kerker des libes“ infolgedessen im Vergleich zur Seele an sich degradiert.¹⁹⁰⁾ Aber ihr Kern, ihr eigentliches Wesen ragt doch wieder unendlich weit hinaus aus der Sphäre des Kreatürlichen hinein in den Bereich des Ideellen, des Ewig-Unveränderlichen bis zur Berührung, ja engsten Vereinigung mit dem Göttlichen im überlogischen Einig-Einen, in der „gottheit“, der stillen wueste, dem Nichts des Nichts (Pf. VI, 36,20).¹⁹¹⁾ Hier ist die Seele über alles Kreatürliche erhaben¹⁹²⁾ in unerreichbarer Ferne, unerkennbar und unnennbar wie die Gottheit selbst.¹⁹³⁾ So ragt also die ewige Gottheit selbst hinein in die kreatürliche Menschenseele, liegt in ihr „blôz“.¹⁹⁴⁾ Die Seele selbst ragt noch über die realen Personenverwirklichungen Gottes hinaus in den dunklen Wesenskern, den Quellpunkt alles Göttlichen. So undefinierbar und unerklärbar dieses geheimnisvolle metaphysische Hineinragen der Gottheit in die körpergebundenen Einzelseelen ist, so real ist es doch andererseits. Eckhart wandelt durch diese Behauptungen also die Lehre von der Gottebenbildlichkeit, die die Scholastik nur im Sinne der bildhaften Ähnlichkeit von Gott und Seele zu deuten wagte, kühn in völlige Wesensgleichheit beider um: „mit dem teile ist diu sêle gote gelich und anders niht.“¹⁹⁵⁾

¹⁸⁹⁾ Di sele ist geschaffin alse mer alse under deme schatiwin des englis, und habin eine gemeine nature; und alle liphafftige dinc sin geschaffin bi nihte und verre von Gode. Darumne daz sich die sele guzit uffen lichamen, so wirdit si fordinsterit... wan di sele one irdische dinc ist, so ist si hêlic. O I 61 Str. p. 129, 21 f.

¹⁹⁰⁾ XXI p. 89.

¹⁹¹⁾ Hier seien vorläufig nur einige Belegstellen angeführt, da dieser Punkt im Folgenden erst ausführlich behandelt werden kann: VIII, 47, 3; XIII, 66, 1 f; L 166; LVI, 180/81; LXIII, 199, 25 f.; LXVI, 207, 3; LXXIII, 230, 36; LXXIX, 255, 15 f; CVII, 351, 16 f.; O I 24 Str. 58, 35; vergl. Bernhart, Philos. Mystik p. 72/73.

¹⁹²⁾ LXXIII, 230, 3.

¹⁹³⁾ u. a. XCIX, 318, 30, Jostes 82 p. 96, 36.

¹⁹⁴⁾ XCIV, 306, 10; XLVII, 158, 23 f; LVI, 251, 17 f.

¹⁹⁵⁾ VIII, 47, 3.

Wie um Namen für den Wesenskern Gottes, so ringt Eckhart auch um Bezeichnungen für den Wesenskern, diese „Edelkeit der Seele“, sich wohl bewußt, daß er auch sie ebensowenig voll in Begriffe fassen kann.¹⁹⁶⁾ So wählt er zur Veranschaulichung des Göttlichen im Menschen, des „vernünftig glich gots in dem geiste“, Namen und Begriffe, die seine Erhabenheit, so gut es möglich ist, ahnen lassen: wie Feuer, Licht, Zahl, Geist in Anlehnung an antike Vorstellungen des Überbegrifflich-Erhabenen, oder konkreter schon *sinderesis*, Fünklein himmlischer Natur, *gansterlîn*, *scintilla animae*, Burg der Seele, Hütte des Geistes u. a.

Eckhart deutete die Gottebenbildlichkeit in Wesensgleichheit um. Schon dadurch wird die Natur des Menschen an sich in Gott emporgehoben und vergöttlicht, da ja die Seele mit ihrem gottgleichen Wesen zugleich auch ihr Wesensmerkmal ausmacht. Deutlicher gestaltet sich dieses Verhältnis der *natura humana* — hier wieder zunächst rein eidetisch verstanden! — zu Gott, wenn wir Eckharts Lehre über Christus hinzuziehen, die andererseits auch dadurch hier unser philosophisches Interesse beanspruchen darf, weil sie im wesentlichen metaphysische Logospekulation ist.

Das ewige Wort, das Bild des Vaters hat von Ewigkeit her — Gott wirkt ja nur *ex eternitate*, in *non tempore*¹⁹⁷⁾ — die menschliche Natur angenommen und zwar *ex intentione prima*, *propter totam speciem humanam*, weil die Natur einer Art stets wieder Art- und Natur-Gleiches erstrebt und selbst bei Zeugung des Partikulären zunächst die gemeinsame Natur und Art zu erreichen sucht.¹⁹⁸⁾ Deshalb nahm Christus auch zuerst die Natur und dann

¹⁹⁶⁾ cf. bes. Op. Sermon. (Spamer p. 48): *Ubi enim est ymago, expressa similitudo? Unde: nec nomen spiritus nec aliquod nomen facile est invenire, quod ipsam essenciam dicat adhuc similis effecta deo, qui est innominabilis*, und den Paralleltext bei Pf. XXI, p. 89, 15 ff.; u. a. noch LXXII, 228 9 ff.

¹⁹⁷⁾ *ipse semper dat ex eternitate, in non tempore; sed ipse solum dat et operatur ex eternitate, denn eius autem actio est ipsius substantia*. Daniels p. 49, 13 ff.

¹⁹⁸⁾ cf. Daniels 46, 10 ff.

die Person an.¹⁹⁹⁾ Durch ihr Verbundensein mit dem eingeborenen Sohn hat sie ein „insweben“ in den innersten Grund der Gottheit, in dem der Sohn geboren wird.²⁰⁰⁾ Sie ist Bild des ewigen Sohnes, in ihm „überbildet“ und selbst Sohn des Vaters,²⁰¹⁾ was auf Grund der dargelegten Bildlehre verständlich wird.

Zwischen der vom ewigen Wort angenommenen und der allgemeinen Menschennatur besteht kein Unterschied mehr, es ist ein und dieselbe: ²⁰²⁾ *assumpsit quidem naturam humanam naturalem non irrationalem.*²⁰³⁾ Es ist also dieselbe Natur, die auch auf Grund seiner Lehre vom universale in re real in allen Menschen ist und daher allen Menschen gemeinsam, gleicherweise zu eigen und verwandt ist.²⁰⁴⁾ Infolgedessen überträgt sich die *gratia filiationis et adoptionis* von Christus auf alle Menschen,²⁰⁵⁾ so daß Christus nur als *primogenitus in multis fratribus* erscheint. So erhellt der 11. Artikel der verurteilten Sätze, der dem Menschen dieselbe göttliche Wesenseinheit und Vollkom-

¹⁹⁹⁾ *Deus assumpsit prima intentione hominem, naturam scilicet non personam.* Dan. 48, 7 f; XLVII, 158, 1 ff; LXXVII, 250, 21.

²⁰⁰⁾ Dâ der vater sînen sun gebirt in dem inresten grunde, dâ hât ein insweben disiu nâtûre... XIII, 65, 4 f.

²⁰¹⁾ ... und dar umbe wan in der einunge die menschliche nâtûre von dem ewigen worte sunder bilde angenommen wârt, so wârt daz bilde des vater, daz der ewige sun ist, bilde der menschlichen nâtûre... Und alsô ist des menschen nâtûre überbildet in dem, daz ime worden ist daz götliche bilde, daz daz bilde ist des vater XLVII, 158, 4 ff; unt darumbe nam got menschliche nâtûre an sich und eigente sî sîner persônen. Dâ wârt menslich nâtûre got, wan er mensliche nâtûre blôz unde keinen menschen an sich nam. XCIV, 306, 30.

²⁰²⁾ Wan dîn menslich nâtûre unde diu sîne hât keinen underscheit: sie ist ein; wan swaz si ist in kristô, daz ist si in dir. XCIV, 306, 38 f; inhaltlich dasselbe besagen u. a.: XIII, 64, 22 ff; LXXVII, 250.

²⁰³⁾ Daniels 47, 1.

²⁰⁴⁾ *humana natura est omnibus hominibus communis et equaliter propria et equaliter cognata.* Daniels 43, 34 f.

²⁰⁵⁾ *Assumendo igitur ipsam naturam, in ipso et per ipsum contulit gratiam filiationis et adoptionis omnibus hominibus, michi, tibi et cuilibet participantibus univoce et equaliter ipsam naturam...* Dan. 46, 22 ff.

menheit zuschreibt wie Christus,²⁰⁶⁾ und es ergeben sich Folgerungen, wie Eckhart sie etwa in dem „Einswerden des Menschen an Gott mit Christi Menschheit“²⁰⁷⁾ oder in dem Satz ausspricht: „Wan also wâr daz ist, daz gote mensche worden ist, alsô wâr ist der mensche got worden.“²⁰⁸⁾

Bei dieser doppelten metaphysischen Verklammerung des Menschen mit Gott, einmal durch die *scintilla animae* gleichsam von seiten Gottes her, das andere Mal durch Erhöhung der allgemeinen Menschennatur, des „Allgemein-Menschen“, in Gott, also von seiten des Menschen, ist es klar, daß auch die rein formale Verknüpfung (im Sinne Eckharts!) des Menschen mit Gott so eng sein muß, wie nur denkbar. Auch dieses Band, das jede Kreatur mit Gott so eng verbindet, daß ihr fast ihr Eigensinn genommen wird, ist bei der Seele fast noch inniger geknüpft. „Viel eigentlicher nun als alle anderen Geschöpfe ist der Mensch durch seine Seele berufen und veranlagt für das Sein in Gott. Was ist Leben? Gottes Wesen ist mein Leben. Ist aber Gottes Wesen mein Leben, so muß das Sein Gottes auch das meine sein und Gottes Istigkeit meine Istigkeit.“ (LV. 204, 19 ff.).²⁰⁹⁾ Gott ist eben auch für die Seele das lebensnotwendige Substrat,²¹⁰⁾ er selbst ist das Leben der Seele,²¹¹⁾ so daß sie mit ihm verknüpft ist wie der Leib mit der Seele.²¹²⁾

Trotz der denkbar engsten Verknüpfung sucht Eckhart doch das Eigensein der Menschenseele Gott gegenüber zu

²⁰⁶⁾ Der 11. Artikel der Verurteilungsbulle lautet: *Quidquid deus pater dedit filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit michi, hic nichil excipio, nec unionem nec sanctitatem, sed totum dedit michi sicut sibi.* cf. Bernhart, *Deutsche Mystiker* III p. 196. Inhaltlich findet sich dasselbe bei Daniels 43, 32; 32, 15 ff und p. 17/18 (kleine Abschwächung) XLVII, p. 158 und XIII, 65.

²⁰⁷⁾ Tract. 13 p. 522, 13.

²⁰⁸⁾ XLVII, 158, 8 f.

²⁰⁹⁾ Bei Bernhart, *Philos. Mystik des M. A.* p. 186.

²¹⁰⁾ Got ist mir nêher denn ich mir selber bin, mîn wesen hanget dar an, daz mir got nâhe unde gegenwertic sî. LXIX, 221, 9f.

²¹¹⁾ XX, 86, 35; XXXI, 109, 32; LXXVI, 2 p. 249, 27.

²¹²⁾ LXXX, 256, 23 ff.

wahren.²¹³⁾ Doch hier ist ihm das noch unmöglicher als bei den Kreaturen überhaupt. Nur bezüglich ihrer Geschaffenheit und ihres naturnotwendigen Verbundenseins mit dem Körper und der seinslosen Materie, die ja die Individuation bewirkt, läßt sich eine Besonderung der Menschenseele noch aufrecht erhalten.

Nachdem wir im Zusammenhang mit der Untersuchung der metaphysischen Seins- und Wesensrelationen zwischen Gott und Mensch auch das Fünklein Seele schon in seinem metaphysischen Kern erfaßt zu haben glauben, geht uns doch seine Bedeutung für das mystische System Meister Eckharts erst jetzt recht auf. Sie wird im folgenden gewürdigt werden.

II. Hauptteil.

Das engere scintilla-Problem.

1. Kapitel. Das scintilla-Problem in seinen Grundelementen und in geschichtlicher Entwicklung.

In unseren bisherigen metaphysischen Untersuchungen stießen wir bei Betrachtung des Gott-Mensch-Verhältnisses auf eine besonders enge Verklammerung mit Gott im Innersten der Menschenseele, ja auf bestehende direkte Konsubstantialität derselben im Seelengrunde mit dem Grunde und dem Wesen der Gottheit. Durch Aufdeckung dieses metaphysischen Zusammenhaltes glaubten wir den Grund und den Ausgangspunkt der Eckhartischen scintilla-Theorie erreicht zu haben. Wohl mit Recht. Nicht aber haben wir dadurch auch schon die scintilla in ihrer Bedeutung für die durchaus mystischen Tendenzen Meister Eckharts erkannt und gewürdigt, für die die metaphysischen Anschauungen — der Seinsmonismus und die Konsubstantialität — gewiß die Voraussetzung und Grundlage bilden und letz-

²¹³⁾ Got ist in der sêle mit sîner nâtûre, mit sîme wesenne unde mit sîner gotheit und er enist doch niht diu sêle ... Got unde si ist doch daz si ist LVI, 180, 39 f; vergl. auch LXXXVIII, 286, 10 ff und O I 55 Str. p. 121, 16.

ten Endes auch den krönenden Abschluß. Aber unsere nähere Aufgabe besteht doch darin, die *scintilla animae* im Zusammenhang mit den mystischen Lehren des Meisters zu erkennen und darzulegen. Zu diesem Zweck müssen wir unsere Blickrichtung vollkommen ändern.

Gewiß ist der Ausgangspunkt unserer metaphysischen Betrachtungsweise des Gott-Seele-Verhältnisses und der einer mystischen der gleiche: der Mensch, wie er ist, hineingestellt in die Ordnung des Seins und sein Verhältnis zu Gott. Aber die mystische Betrachtung erstreckt sich nicht so sehr auf das objektive Sein dieses Verhältnisses als vielmehr auf sein psychologisches Werden, sie geht mehr auf den Weg der Vereinigung mit Gott als auf das Verknüpftsein selbst; so steht für sie mehr der Seelenzustand im Blickpunkt des Interesses, der diese Vereinigung bewirkt, das Erlebnis und die Ekstase, die zu ihr führen. Dadurch setzt der Mystiker zunächst eine grundsätzliche Geschiedenheit zwischen Gott und Seele voraus, deren Überwindung wenigstens im Bewußtsein den Zentralgedanken und das Hauptmotiv jeder Mystik ausmacht.²¹⁴⁾ Eine erste Stufe auf dem Vereinigungswege bezeichnet gewöhnlich die Katharsis, die Reinigung von den Hemmnissen der Sinnenwelt, die in der Verbindung der Seele mit dem irdischen Leibe begründet liegen.²¹⁵⁾ Der Seelenzustand, in dem die Vereinigung beider erreicht wird, ist die höchste Stufe der Kontemplation, die Ekstase, das Heraustreten der Seele aus ihrer Leib- und Ich-Gebundenheit in Gott.²¹⁶⁾ Bei der Analyse dieses Zustandes mußte

²¹⁴⁾ Im Grunde ist das ein „Urgedanke der philosophierenden Menschheit“, um den es sich schon bei der Vorstellung von der *ὁδὸς ἀνω κάτω*, dem Zurückführen der Seele und alles Geschaffenen zu einem Urprinzip handelt. Heraclit sagt: „καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.“

²¹⁵⁾ Über die Entwicklung des Katharsis-Gedankens bis zu dieser ethischen Höhe cf. K. Groos, Die Lehre vom umfassenden Seelensinn in Ztschr. f. Philosophie u. philos. Kritik Bd. 165 (1918) p. 121/22 und E. Rohde, *Psyche* 1894 p. 393.

²¹⁶⁾ cf. E. Rohde, l. c. p. 348 Anm. 3, wo er auf den Gegensatz zum „Einfahren eines fremden Wesens in die Seele“, die „Besessenheit“, hinweist.

man zur Erklärung seiner psychischen Möglichkeit zur Annahme einer besonderen Seelendisposition und -Veranlagung kommen, der Gottverwandtschaft oder gar Gottgleichheit, jedenfalls aber eines Organs, in oder mit dem die Vereinigung sich vollziehen kann. Damit stehen wir wieder unmittelbar vor dem speziellen Problem unserer Untersuchung, an der Wurzel der scintilla-Lehre.

Verfolgen wir in kurzen Zügen das geschichtliche Werden und die versuchten Lösungen des Problems!

Die antike Philosophie kennt eigentlich das Problem in unserer engen Fassung als Suchen nach einer psychologischen Anlage zur Gottvereinigung noch nicht, konnte es kaum kennen wegen ihrer fast rein objektiv-logischen Einstellung. Wohl suchte auch sie schon nach einem Ausgleich des erkannten Dualismus und nach der Möglichkeit der Zurückführung alles Geschaffenen in ein Urprinzip, und insofern eben die Priorität des Geistigen vor der Materie von ihr anerkannt wurde, auch nach einem „umfassenden Seelensein“, aber doch stets objektiv-metaphysisch. Auch bei Platon und Aristoteles bleiben die Lösungen noch ganz in der Seinssphäre, wenn auch bereits in scharf erkenntnistheoretischer Pointierung.²¹⁷⁾ Doch vorwiegend psychologisch-religiös — und damit ist nach unseren Voraussetzungen erst die Möglichkeit mystischer Betrachtungsweise gegeben — wird die Lösung in der antik-heidnischen Philosophie erst im Neuplatonismus, der ja — wenn man von dem Verwachsensein der ersten Anfänge griechischen Denkens mit Mythos- und Volksreligion absieht — eigentlich wohl zuerst das religiöse Moment den Zeitumständen entsprechend in die philosophische Betrachtung hineinträgt.²¹⁸⁾

²¹⁷⁾ Insofern in Platons Philosophie die religiös-mystischen Lehren von den orphischen Mysterien stark durchklingen, kann man freilich schon hier von deutlichen Ansätzen zur Lösung unseres Problems sprechen.

²¹⁸⁾ „Daß das griechische Denken von der Religion aus seine Orientierung nimmt, ist das wesentlich Neue für den Neuplatonismus... Was ihn am meisten im Gegensatz zu der Geschichte der griechischen Philosophie kennzeichnet, ist eben das religiöse Interesse.“ Const. Sauter, Bedeutung des Neuplatonismus für die antike und mittelalterliche Philosophie in Philos. Jahrb. 1910 p. 186/87.

„Im Neuplatonismus ist das psychologische Faktum der Sehnsucht des Menschen nach einem Höheren zum alles beherrschenden Prinzip der Welterklärung geworden“,²¹⁹⁾ und das machte ihn wohl zutiefst zum Quellpunkt und Anreger für alle spätere Mystik.

Durch das Aufkommen des Christentums tritt die Betonung des persönlichen Konnexes zwischen Gott und Seele immer mehr in den Vordergrund des religiös-mystischen Forschens der gottsuchenden Frommen. Das Wort des göttlichen Heilandes im Lukasevangelium „Das Reich Gottes ist in Euch“²²⁰⁾ ist wegweisend und findet seine tiefmystische Interpretation in Augustins: *In te ipsum redi, in interiore est veritas.*²²¹⁾ Von da ab ist es in unendlichen Variationen der Kerngedanke der Mystik, der zur unermüdlichen Reinigung von allem Äußerem und Individuellen, zur stillen Einkehr und zur Konzentration im Seeleninnern mahnt und zum Aufsuchen und Auffinden eines geheimnisvollen Seelengrundes führt, in dem Gott jeder Seele nahe ist und noch näher vereint werden soll. Das ist die eine Komponente der späteren *scintilla*-Lehre.

Je nach der wechselnden, mehr intellektualistischen oder voluntativen Einstellung der betreffenden Theoretiker verschiebt sich die Ansicht über das Organ der Gottvereinigung ein wenig. Gerade bei besonderem Hervorheben des Intellektualismus, der in der vorzüglichen Anerkennung des menschlichen Intellekts als der höchsten und gottähnlichsten Seelenkraft beruht, die sich bis zur Ansicht, darin wahrhaft Geist vom Geiste Gottes zu erblicken, steigert, liegt zur Veranschaulichung des engen Abhängigkeits- und Ursprungsverhältnisses die Anwendung unseres Bildes vom göttlichen „Funken“ recht nahe. Bei Plato in Konsequenz seiner Ideenlehre freilich kaum, weil er mehr den göttlichen Denkinhalt, die apriorischen Ideen im Verstande, die ja nur wieder in die Erinnerung gerufen werden brauchen, betont;

²¹⁹⁾ A. Harnack, *Der Neuplatonismus* (Beigabe zum Lehrbuch der Dogmengeschichte), Freiburg 1894³ I. p. 770.

²²⁰⁾ Lucas 17, 21.

²²¹⁾ *De vera relig.* c. 39 n. 72

wohl aber bei Aristoteles, der eben mehr die psychologische Denkkraft, den νοῦς als rezeptives Denkvermögen hervorhebt. Näherhin nach Übernahme des Begriffs der Potenz in die Erkenntnislehre und der damit verbundenen Unterscheidung von νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός²²²⁾ ist in weiterer Entwicklung des Gedankens der tätige Verstand oft als das Göttliche im Menschen schlechthin dargestellt worden.

Noch den allgemeinsten Faktor, der gerade das Bild vom Seelen„fünklein“ beigetragen hat, müssen wir hier berücksichtigen. Es ist die schon uralte Betrachtung Gottes als des Urlichtes und alles Intelligiblen als des wahren Lichtes gegenüber dem materiellen Licht der Sinnenwelt, was nicht nur metaphorisch verstanden wurde.²²³⁾ Gemäß dem alten Satz von der Ähnlichkeit des Erkannten und des Erkennenden lag eine Übertragung der Lichtnatur auch auf das subjektive Erkenntnisvermögen (in Verbindung augustinischer Erkenntnistheorie mit aristotelischen Anschauungen vom intellectus agens, die z. B. Roger Bacon und Roger Marston schaffen²²⁴⁾) recht nahe, durch „welche es über eine bloß physische Wirkungsweise hinausgehoben und der Erkenntnis fähig werden soll.“²²⁵⁾

²²²⁾ Aristoteles, De anima III, 5.

²²³⁾ cf. die diesbezüglichen glänzenden Ausführungen Clem. Baeumkers, in „Witelo“, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. Bd. III, H. 2), Münster 1908 p. 357 ff.

²²⁴⁾ ibid. p. 461.

²²⁵⁾ ibid. p. 460. Hier ist vielleicht auch schon auf die verschiedenen „lumina“ der Scholastik speziell etwa des hl. Thomas (lumen intellectuale, I. fidei und I. gloriae) hinzuweisen, die allerdings den von Bonaventura in die Lichttheorie hineingetragenen Unterschied von lux als forma substantialis und der Ausstrahlung desselben, dem lumen, als etwas Akzidentelles (cf. Baeumker, o. c. p. 400 f) voraussetzen. Nach Bonaventura ist alles Sein Teilnahme am Licht, die Existenz Licht-Sein infolge der Teilnahme an der Selbstvervielfältigung des Lichtes. (Vergl. auch Bernhart, Philos. Mystik p. 141/42). Diese neuplatonisch-augustinisch-metaphysische Lichttheorie widerspricht dem reinen Aristotelismus, nach dem das Licht nur Qualität, Akzidenz ist. Freilich zur erkenntnistheoretischen Lichttheorie ist schon bei Aristoteles ein Ansatz gegeben durch den Vergleich des intellectus agens mit dem Licht (De an. III, 5). Thomas lehnt deshalb die metaphysische Lichttheorie gegenüber Augustin ab und anerkennt nur eine bildhafte, erkenntnistheoretische.

Nachdem wir die allgemeinsten Grundkomponenten der späteren Lehre von der *scintilla animae* kennen gelernt haben, verfolgen wir sie einmal gesondert in ihrer geschichtlichen Entwicklung und gegenseitigen Durchdringung.

Der tiefste rein mystische Faktor der *scintilla*-Lehre stammt aus der neuplatonischen Mystik. Plotins Mystik geht aus von der Urschuld der Seele durch ihren Abfall in die sinnliche Welt; die Erinnerung an die himmlische Heimat treibt sie zur Rückkehr, die sie auf verschiedenen Wegen erstrebt.²²⁶⁾ Aber erst, wenn die Seele selbst auf das Denken verzichtet und sich ganz in ihr Inneres, in das *κέντρον* zurückzieht, kann die Wiedervereinigung mit dem übervernünftigen Urprinzip, das Einswerden mit Gott, erreicht werden. Hier wo die Seele ihre eigene individuelle Einheit aufgegeben, berührt sie in ihrem innersten Wesen unmittelbar die Alleinheit: *ἐν ἑστίν ὡς περ κέντρῳ κέντρον συνάψας*. Der Begriff des plotinischen Seelenzentrums, *τὸ τῆς ψυχῆς οἶον κέντρον*, lebt in dem *ἐν* der Gottheit und der Menschenseele bei Proclus weiter, der, wie seine Ausdrücke: oberste Spitze, Blüte, Höchstes, Eins-sein der Seele beweisen, dabei die „höchste, dünnste, feinste Spitze ihres geistigen Wesens“ meint, „mit der sie am weitesten aus allem Materiellen herausragt und am nächsten an das Eine der Gottheit hinaufreicht“,²²⁷⁾ und ähnlich bei Dionysios Areopagita.²²⁸⁾ Augustins Spekulationen knüpfen offenbar an diese neuplatonischen Begriffe an²²⁹⁾ und läutern sie von dem anhaftenden Pantheismus zu dem Begriff des *abditum mentis*, der Bezeichnung für den mystischen Koinzidenzpunkt des Gedächtnisses, Intellekts und des Willens (*ubi haec tria simul semper sunt*), in dem die Gesamtheit

²²⁶⁾ Sauter a. a. O. p. 375 oder Groos, o. c. 123 ff.

²²⁷⁾ Bernhart a. a. O. p. 262 Anm. 170.

²²⁸⁾ ct. z. B. *De eccles. hierarch.* c. 4 § 3: *Uniformitatem* (griech.: *ἑνοετῆς*) dicit mentem ipsam quae unum, id est deum, videt: quam etiam uniri ait cum uno ipso, atque eius explere unionem.

²²⁹⁾ Wenn Augustin z. B. sagt: *intimum animae est eius summum*: quanto potentia intimior, tanto sublimior; zitiert bei Jailer, *Katholik* 1877 p. 238.

aller Wahrheiten strahlt.²³⁰⁾ Das sind die Anknüpfungspunkte für die unablässigen diesbezüglichen Spekulationen der späteren Mystiker, vorab der Viktoriner, die sich in Erfindung von neuen Ausdrücken für den Seelengrund kaum genug tun können. So finden sich u. a. bei Hugo v. St. Victor die Bezeichnungen *archa animae*,²³¹⁾ *acumen mentis*,²³²⁾ bei Richard *propitiatorium*,²³³⁾ *intimum et summum mentis*, *sancta sanctorum*, *tabernaculum*, *intimus mentis sinus*; *vertex* und *apex animae*,²³⁴⁾ ähnlich bei Bernhard v. Clairvaux. Dieselben Ausdrücke gingen in den deutschen Sprachschatz der Mystiker über.

Die objektive Grundlage ist für die christlichen Mystiker die Lehre von der Gottebenbildlichkeit, und all diese Ausdrücke sollen nur die nahe Gottverwandtschaft und Ähnlichkeit der Seele versinnbildlichen, weil wir das Geistig-Unsichtbare nur in Gleichnissen erkennen können.²³⁵⁾ So ist ihnen der Seelengrund das Organ zur Aufnahme des Göttlichen, die scholastische passive *potentia oboedientialis*, eine naturhafte psychische Anlage, in die der Mensch sich konzentrieren muß, soll die nähere mystische Gottver-

²³⁰⁾ De trinitate I. XIV, c. 6 und 7.

²³¹⁾ u. a. de vanitate mundi I. 2 (Lietzmann-Texte p. 40/41).

²³²⁾ De arca morali lib. III c. 10.

²³³⁾ Benj. maior (De contemplatione) I III, c. 1/2 (Migne PL. 196).

²³⁴⁾ *ibid.* I. IV c. 23 (Migne 196, p. 166/67), wo sich fast alle die Ausdrücke in besonders gedrängter Fülle finden: ... Sicut ergo per verticem montis intelligimus mentis summum, sic per sancta sanctorum intelligimus humanae mentis intimum. Sed in humano procul dubio animo idem est summum quod intimum, et intimum quod summum. Idem itaque intelligimus per verticem mentis et per oraculum tabernaculi foederis. Quid igitur est montis verticem, vel interius tabernaculi subire quam summum et intimum mentis sinum ascendere, apprehendere et tenere. Per primum namque tabernaculum illum quem omnes novimus intelligimus communem animi statum; per secundum vero intelligimus illum quem pauci admodum noverunt qui fit per mentis excessum. Ad illum maxime pertinet sensus rationalis, ad istum vero sensus intellectualis. In illo sane speculamur invisibilia nostra, in isto invisibilia divina ...

²³⁵⁾ So sagt Hugo v. St. Victor z. B. in de van. mundi I. 2 p. 41: Quando mentis oculum ad invisibilia erigere volumus, similitudines rerum visibilium quasi quaedam cognitionis vestigia respicere debemus.

einigung stattfinden können.²³⁶⁾ Aber zur Erreichung des völligen Eins-werdens mit Gott in der höchsten Kontemplation, Ekstase oder raptus, ist seitens Gottes noch eine besondere gnadenhafte Hilfe, ein Erleuchten und Entzünden des Seelengrundes notwendig (die „transformatio mystica“) mirabiliore divina ope, wie Augustin, oder quodam coruscamine scintillulae in der verzückten Seele, wie St. Bernardus sagt, „mittels dessen der Hlg. Geist die acies mentis, in welchem Intellekt und Wille zusammenlaufen, erleuchtet und entzündet, den Intellekt, daß er gottförmig denkt, und den Willen, daß er gottförmig liebt.“²³⁷⁾ Sie werden nicht müde, den geheimnisvollen Seelengrund in immer neuen Bildern poetisch darzustellen, ohne ihn aber spekulativ ergründen zu wollen. Ja, sie wehren sich gegen rationalistische Ausdeutungen, weil sie so leicht zur Häresie führen, indem sie von dem Aufhören des Wissens um die Verschiedenheit ein Aufhören der Verschiedenheit selber machen und dadurch dem Pantheismus verfallen.²³⁸⁾

Aber die philosophisch-theologische Spekulation verschmolz doch mit den dunklen Lehren vom Seelengrund die Anschauungen von einer scintilla in der Seele, die uralt sind.

Das Wort verdankt das Mittelalter wahrscheinlich dem Hieronymus. Bei ihm findet es sich in seinem Kommentar über die Vision des Ezechiel (Ez. I 4—10) bei Deutung des vierten Bildes, des Adlers (neben denen des Menschen, des Löwen und des Kalbes, die die Vernunft, den Zorn und die Begierde versinnbildeten), in Zusammenhang mit dem griechischen Ausdruck συντήρησις,²³⁹⁾ der hier wohl im Sinne

²³⁶⁾ Zum thomistischen Begriff der potentia oboedientialis cf. Thom. de potent. q. 6 a 1 ad 18 und Baur, Metaphysik, Kempten 1923, p. 68.

²³⁷⁾ Ries, Das geistl. Leben... Freiburg 1906 p. 310; über den Seelengrund bei Bernhard v. Cl. vergl. Bernhart, Eckhartische und Bernhardinische Mystik p. 38 ff.; desgl. R. Linhardt, Die Mystik des hl. Bernhard von Cl. p. 66/67.

²³⁸⁾ Krebs, Meister Dietrich, p. 134.

²³⁹⁾ Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησις, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis similitu-

von „hütende Kraft“ gebraucht ist,²⁴⁰⁾ um „das Gewissen als Licht oder Fünklein zu charakterisieren, an dem wir uns in der Nacht des Sündenverderbens noch zurechtfinden können.“²⁴¹⁾ Petrus Lombardus, der wohl den Anstoß zur Aufnahme des Begriffs gegeben,²⁴²⁾ übersetzt συντήρησις durch *scintilla rationis* und meint damit die untilgbare Kraft der Seele, die stets das Gute will, das Böse verabscheut. Die Scholastiker bezeichnen hinfort mit *scintilla* und *synderesis* das Gewissen selbst, speziell seinen irrumslosen Teil. Alexander v. Hales führt diese Scheidung zuerst durch und versteht dann darunter eine befehlende Seelenkraft, einen *habitus* in einer *potentia*,²⁴³⁾ eine Naturanlage im Menschen mit gemeinsamer Funktion von Wille und Vernunft. Bei Albert d. Gr. wird die *Synteresis* (und damit die *scintilla*) *habitus* des praktischen Intellekts, der stets auf das Gute gerichtet ist. Sie tritt damit neben den *intellectus agens*, die auf die Erkenntnis des Wahren gerichtete spekulative Vernunft.²⁴⁴⁾ Bonaventura nennt die *synderesis* (= *apex mentis*) einen Willens*habitus* und, insofern sie den Willen zum Guten entflammt, *scintilla*.²⁴⁵⁾ Er verlegt also wie die meisten Franziskanertheologen im

dine nos peccare sentimus. Quam proprie aquilam deputant non se miscentem tribus sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Röm. VIII, 26) bei Appel, Die Lehre der Scholastiker von der *Synteresis*, Rostock 1891 p. 3.

²⁴⁰⁾ *ibid.* p. 14.

²⁴¹⁾ *ibid.* p. 16.

²⁴²⁾ Endres, Die Seelenlehre des Alex. v. Hales im Phil. Jahrb. I (1888) p. 292/93.

²⁴³⁾ Appel, a. a. O. p. 22; cf. auch Endres, I. c.

²⁴⁴⁾ *Summa theol.* II q. 99: In intelligibilibus sive contemplativis philosophi posuerunt lumen semper incendens ad verum, quod est intellectus agens, qui, sicut Aristoteles dicit in 3 de anima, est in anima sicut lux, quae repugnat falso et illuminat ad verum, cum autem hoc magis necessarium sit in practicis quam in speculativis, ad perfectionem animae rationalis pertinet, quod in operabilibus sive practicis sit lumen inclinans semper in bonum et remurmurans malo, hoc autem lumen non potest esse nisi *synderesis*. Desgl. in *Isagoge* in libr. d. an. c. 33. cf. Appel, p. 31.

²⁴⁵⁾ *Dist.* 39 art. 2, q. 1 ad 3: Ideo dicitur *scintilla* pro eo, quod conscientia, quantum de se, non potest, nec movere nec pungere sive stimulare, nisi mediante *synteresi*, quae est quasi ejus stimulus et

Gegensatz zu den Dominikanern ihren Schwerpunkt in das Gebiet des Wollens.

Eine weitere Bedeutung gewinnt der Begriff *scintilla animae* bei Thomas von Aquin. Der Ausgangspunkt seiner *scintilla*-Theorie ist der allgemeine Gedanke des Dionysios Areopagita: *divina sapientia coniungit prima secundorum ultimis primorum*.²⁴⁶⁾ Sie ruht also auf seiner tief-metaphysischen Lehre von der *participatio*, nach der das niedere Geschöpf in seinem höchsten Moment an der Vollkommenheit des höheren teilnimmt. Übertragen auf die Stellung des Menschen innerhalb der Ordnung der Kreaturen, erfordert dieses Grundgesetz einen Berührungspunkt zwischen Mensch und Engel im Gebiet des Geistigen, des Erkennens, das ja nach seinem Intellektualismus das Höchste im Menschen ist. Es erhält damit „ein gewisses Maß der Teilnahme an der dem Engel eigentümlichen reinen Verstandeskraft“, — die im Gegensatz zur diskursiven, schließenden Erkenntnisweise des Menschen die Wahrheit unmittelbar erfäßt —, „so daß auch der Menscheng Geist einige Wahrheit unmittelbar ohne Untersuchung erfassen kann.“²⁴⁷⁾ In der Tat kennt die thomistische Erkenntnislehre — in Verbindung platonischer und aristotelischer Elemente — gemäß der aristotelischen Unterscheidung der theoretischen und praktischen Vernunft zwei Hauptgruppen von „ersten Prinzipien“, nämlich die *prima principia speculabilium* und die *prima principia operabilium*, deren erstere oberste Voraussetzungen und Normen des theoretischen Wissens sind, deren letztere das praktische Gebiet, das Gebiet der sittlichen und rechtlichen Ordnung beherrschen.²⁴⁸⁾ Sie sind

igniculus. Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate sic nec conscientia nisi mediante synderesi, et ideo non sequitur ex hoc, quod sit ex parte cognitivae, imo potius, quod sit ex parte affectivae, bei Appel, o. c. p. 37; vergl. auch Jeiler, Katholik 1877 p. 243 f.

²⁴⁶⁾ Thomas, de veritate 15 a 1; bei Dionysius, de div. nom. c. 7.

²⁴⁷⁾ M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der *Scintilla Animae* in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden. Jahrb. f. Phil. und spekul. Theol. XIV. Paderborn 1899 p. 418.

²⁴⁸⁾ S. th. I q. 79 a 12 c; II, 1 q. 91 a 3 c; q. 94 a 2 c. Näheres

nicht nur in der logischen Ordnung die ersten, sondern auch in der psychologischen als *propositiones per se notae communes*, die aber nach Thomas im Gegensatz zu Plato nicht als angeborene Ideen im Verstande ruhen, sondern zu deren leichteren und schnelleren Aneignung das menschliche Erkenntnisvermögen einen besonderen angeborenen *habitus* besitzt, so daß sie unmittelbar erschaut werden können. Der *habitus* für die ersten theoretischen Prinzipien heißt *intellectus*, der für die ersten praktischen *synderesis*.²⁴⁹⁾ Auf die höchste intellektive Kraft im Menschen, die Intellekt und *Synderesis* in höherer Einheit verbindet, überträgt er den *Terminus scintilla*.²⁵⁰⁾ So bezeichnet hier die *scintilla* das reinste und erhabenste Moment in der menschlichen Seele und zugleich „den höchsten Grad menschlicher Intelligenz zwischen Mensch und Engel.“²⁵¹⁾ Aber nicht nur dem Engel, auch Gott selbst wird der Mensch dadurch ähnlich, insofern diese *intellectualitas* Abbild des göttlichen Denkens, eine *participatio* und *impressio luminis divini* ist.²⁵²⁾ Im allgemeinen Sinne versteht Thomas unter *scintilla animae* also „die menschliche Intellektualität als Quelle des spekulativen Denkens und praktisch-sittlichen Handelns überhaupt“; im engeren Sinne identifiziert er sie mit dem

cf. bei Math. Baumgartner, Zur thomist. Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis; Hertling-Festschrift, Frbg. 1913 p. 1 ff.

²⁴⁹⁾ S. th. I q. 79 a 12 c.

²⁵⁰⁾ Et haec virtus *scintilla* *convenienter* dicitur, quod sicut *scintilla* est modicum ex igne evolans, ita haec virtus est quaedam modica *participatio intellectualitatis*, respectu eius, quod de *intellectualitate* in *angelo* est; et propter hoc etiam superior pars rationis *scintilla* dicitur, quia in natura rationali supremum est. II. Sent. d. 39 q. 3 a 1. cf. auch O. Renz, Die *Synderesis* nach dem hl. Thomas v. Aquin (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. A. Bd. X H, 1/2), Münster 1911.

²⁵¹⁾ M. Grabmann, a. a. O. p. 416.

²⁵²⁾ *Ipsum enim lumen intellectuale*, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam *participata similitudo luminis increati*, in quo continentur rationis aeternae. S. th. I q. 84 a 5; ähnlich *ibid.* q. 12 a 11 ad 3; II, 1 q. 91 a 2 c, S. th. I q. 89 a 3 ad 1. Vergl. auch *expositio* in Boeth. de Trinitate q. 6 a 1: ... *intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat*, et in illa totius multitudinis cognitionem capit: sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit.

habitus primorum principiorum operabilium, mit der synteresis.²⁵³⁾ Für seine mystische Theologie hat der Aquinate den Terminus zwar nirgends verwendet, ihn aber mit den Komponenten des übernatürlichen Lebens, der Gnade und der Wahrheit, in so engen Zusammenhang gebracht, daß die scintilla als potentia oboedientialis für die höchste Kontemplation erscheinen muß. Für die Mystiker ergaben sich damit unschwer Anknüpfungspunkte für ihre Lehre vom Seelengrund und ihre Vereinigungstheorien überhaupt, wie die häufige spätere Verwendung des Ausdrucks beweist.

Schon diese engere Lehre von der scintilla spielte stark ins erkenntnistheoretische Gebiet hinüber, was in Anbetracht des scholastischen Intellektualismus nicht verwunderlich ist. Noch deutlicher tritt dieser Faktor in die Erscheinung beim Verfolgen der historischen Entwicklung des Begriffs vom intellectus agens, bis auch er mit dem „Seelengrund“ verschmilzt und für die mystische Kontemplation nutzbar gemacht wird. Bei Aristoteles hatte die Scheidung des menschlichen Erkenntnisvermögens in νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός nur rein erkenntnistheoretische Bedeutung. Aber schon bald führt die verschiedenartige Deutung der kurzen rätselhaften Worte des Meisters (de anima III, 5) ins metaphysische Gebiet hinüber. Wenn schon Alexander von Aphrodisias den νοῦς ποιητικός mit dem göttlichen Logos identifizierte, so wußte insonderlich neuplatonisch-arabischer Einfluß ihn bald zu einer von der menschlichen Seele getrennten Substanz und einer allen Individuen gemeinsamen ewigen Vernunft zu machen. Freilich wird der tätige Verstand, nachdem sich der echte Aristotelismus durchgesetzt, wieder zu einer Kraft der Einzelseele, die nur die Aufgabe hat, die species intelligibiles aus den Sinnensbildern zu abstrahieren. So trotz des bedeutenden Einflusses platonisch-augustinischer Erkenntnislehre, der eine Identifizierung des intellectus agens mit Gott eher entsprochen hätte, schon bei den Franziskanertheologen Alexander von

²⁵³⁾ Grabmann, o. c. p. 419.

Hales, Johannes de Rupella und Bonaventura,²⁵⁴⁾ insbesondere aber beim Aquinaten. Doch für die Mystik lebt mehr die Deutung in neuplatonisch-augustinischem Sinne fort. In der Spekulation Meister Dietrichs (des Theodoricus Teutonicus de Vriberg) tritt der tätige Verstand zur Bezeichnung der Gottebenbildlichkeit im Menschen mit dem augustinischen *abditum mentis* in Zusammenhang und wird infolgedessen zum *illud supremum, quod deus in natura nostra plantavit*,²⁵⁵⁾ zu einer eigenen Substanz, die die Fähigkeit des unmittelbaren aktuellen Gottschauens besitzt.²⁵⁶⁾ Damit ist er zur *scintilla animae* im vollsten Sinne des Wortes geworden, die nur den *intellectus possibilis* mit Gottes Gnadenhilfe zu überformen braucht, — was freilich nach Dietrich in dieser Welt nie voll erreicht wird —, um den Menschen voll und ganz der Wesensschau Gottes teilhaftig zu machen. Ganz in derselben Richtung liegt die Lehre des „jüngeren Eckhart“²⁵⁷⁾ in dem „Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft“, der sogar die Dietrichschen Anschauungen noch konsequenter weiterführt, indem er vom wirkenden Verstand behauptet, daß er „selig sei von Natur“.²⁵⁸⁾

²⁵⁴⁾ Wenn sie auch (bes. die beiden ersteren) noch gern unter averroistischem Einfluß eine gesonderte Betrachtungsweise als *intellectus separatus* beibehalten. O. Keicher, Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom *intellectus agens*. Hertling - Festschrift, Frbg. 1913 p. 173 ff.

²⁵⁵⁾ *Intellectus agens incomparabiliter praeeminet et gradu suae entitatis excedit intellectum possibilem, et ipse est illud supremum, quod deus in nostra natura plantavit et ideo, ut praemissum est, secundum ipsum immediatam approximationem ad Deum sortimur in illa beata visione.* Krebs a. a. O. p. 71* und *ibid.* p. 103 f.

²⁵⁶⁾ *Abditum mentis (quod est intellectus agens) semper stat in lumine actualis intelligentiae et semper actu intelligit.* *ibid.* p. 72*; vergl. auch *ibid.* p. 114 ff.

²⁵⁷⁾ Der „jüngere Eckhart“ ist nach Preger ein Zeitgenosse von Meister Eckhart und identisch mit Eckhart de Gründig. Vergl. Preger in Sitzungsberichte der philos.-philolog. und histor. Klasse der k. b. Akad. d. Wiss. zu München, 1871 p. 171.

²⁵⁸⁾ „Als nû gesprochen ist von der wûrkenden vernunft, disiu bedarf weder genâde noch glôrien, wan sie enhât vor noch nâck, wan sie vernunftliche ûz got vliuzet und als sie vernunftliche ûz gôt vliuzet, alsô kêrt sie sich wider in daz selbe, und daz ist ir eigen

Damit scheint sich der neuplatonisch-arabische Einfluß, der sich sichtbar durch die ganze mystische Spekulation zieht, bei einer Reihe von Mystikern vollends durchgesetzt zu haben,²⁵⁹⁾ und es ist schwer, ihm gegenüber die kirchlich-theistischen Anschauungen von jeglicher pantheistischen Tendenz freizuhalten.

2. Kapitel. Die Eckhartische Lösung in besonderer Berücksichtigung der allgemeinen Problemstellung und ihren historisch gegebenen Voraussetzungen.

Gerade das Ringen zwischen Entgöttlichung Gottes zur Welt oder Vergöttlichung der Welt zu Gott charakterisiert neben der Intellektualismus-Voluntarismus-Frage die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. Wir sahen bereits, wie Eckhart sich um eine Lösung abmüht und seine Entscheidung trifft im Sinne der Anschauung, die in ihrer Auswirkung und Übersteigerung zur völligen Auflösung der Polaritätsspannung zwischen Gott und Welt und zur schließlichen Lehre von der Allwirklichkeit-Allwirksamkeit Gottes führen mußte. Dementsprechend fügt sich auch seine Lehre von der *scintilla animae*, die im wesentlichen dasselbe bislang objektiv betrachtete Problem in die psychologisch-religiöse Sphäre überträgt und dort näherhin auf das Gott-Seele-Verhältnis spezialisiert, der gradlinigen Entwicklung der in neuplatonisch-augustinischem Sinne ausgedeuteten *scintilla*-Auffassung, wie sie besonders Meister Dietrich konsequent weitergeführt hatte, wenigstens in dieser Hinsicht völlig ein. Aber bei aller Übereinstimmung in dieser Grundtendenz geht Meister Eckhart doch in seinen Anschauungen über den Seelengrund seine eigenen Wege.

würken nâtûrlîche und ist ir eigen wesen. Wan nû ir wesen ir würken ist und ir vernunftec würken daz ist, daz sie got schouwet unde lopt sunder mittel, dar umbe muoz daz von nôt sîn, daz sie saelec sî von nâtûren.“ Preger, Der altdeutsche Tractat von der wirkenden und möglichen Vernunft in Sitzungsberichte, I. c. p. 181; vergl. auch Krebs, a. a. O. p. 139 ff.

²⁵⁹⁾ Demgegenüber besteht aber noch die gleichzeitige sogen. thomistische Richtung weiter fort, wie wir mit M. Grabmann schon oben (Anm. 137) hervorhoben.

Schon seine eigenartige Gestaltung des Gott-Kreatur-Verhältnisses mit der Überbetonung der völligen Gottabhängigkeit auf Kosten der Geschöpf-Eigen-Wirklichkeit legte die Annahme eines noch viel engeren Gottverbundenseins der Menschenseele auf Grund ihrer natürlichen Gott-ebenbildlichkeit konsequenterweise nahe und wir suchten es in seinen metaphysischen Grundzügen bereits darzulegen.

Wie denkt sich der Meister aber näherhin das immanente Verwachsensein der Seele mit ihrem Gott? Welche besondere naturhafte psychische Veranlagung und Disposition befähigt die Menschenseele zur innigsten Gottvereinigung? Inwieweit bleibt das Eigensein der Seele gegenüber der Gottheit bestehen, oder verschmelzen beide zu demselben erhabenen mystischen Einig-Einen? Ist dieses Einswerden nur ein zuständliches etwa in der Ekstase? Ist es eine ganz besondere Gnade für die gottliebende Seele oder sind etwa beide, Gott und Seele, gar zutiefst seinshaft-wesenseins?

Die Fülle der Antwort heischenden Fragen charakterisiert die Weite und Tiefe des Problems. Soweit wir bisher Eckharts Einstellung kennen, liegt seine Lösung in der letztangedeuteten Richtung, denn eine an seiner Seinslehre orientierte Psychologie und Mystik kann sich mit einer rein subjektiv erworbenen Disposition zur Gottvereinigung, mit einem mystischen Seelenzustand etwa, nicht begnügen, sondern muß die Immanenz Gottes realer und fester zu basieren suchen auf einer seinshaft-wesentlichen Grundlage. Um der naheliegenden Gefahr apriorisch-rationalistischer Eigenkonstruktion zu entgehen, versuchen wir Eckharts Lehre induktiv zu entwickeln, ohne freilich schon jetzt die zwar zum vollen Verständnis seiner Lehre vom Seelenfünkeln erforderliche Analyse der ganzen Menschenseele zur Anschauung zu bringen.

Das im Zusammenhang mit seinen metaphysischen Anschauungen erwähnte „Etwas in der Seele“, das als eigentlicher Träger der Gottebenbildlichkeit, ja als gottwesensgleich erschien, betrachten wir im Folgenden nochmals gesondert als den eigentlichen Gegenstand unserer Unter-

suchung. Eckhart spricht sehr häufig von ihm,²⁶⁰⁾ und je nach dem diesem *μυστικόν* zugeschriebenen Eigenschaften ist seine Bezeichnung. Ganz allgemein nennt er es das Lauterste, Edelste, Subtilste in der Seele.²⁶¹⁾ Dementsprechend wählt er seine metaphorischen Bilder, hauptsächlich der üblichen Lichtmetaphysik²⁶²⁾ entlehnt, wie Feuer, Licht usw. Da er aber die ganze Seele infolge ihrer geistigen Natur dem Feuer vergleicht und jedes Seelenvermögen, das Erkenntnis vermittelt, ein Licht nennt,²⁶³⁾ so nennt er das „Höchste“ der Seele einen Funken, *gansterlein*, *scintilla*, um seine edle Natur selbst vor der Seele noch hervorzuheben. Wie ein gewöhnlicher Funken zum Himmel emporfliegt und dadurch zeigt, wo des Feuers „wahre Ruhestatt“ ist, so beweist das Seelenfünklein, daz aller *sêle ruostat* niendert ist dan in dem *himele*, *dâ si hingehoeret*.²⁶⁴⁾ Aber das Bild vom Funken hat bei ihm auch einen metaphysischen Rückhalt und deshalb mehr als allegorischen Sinn, nämlich reale Bedeutung, wenn Gott als das Urlicht gilt.²⁶⁵⁾

Doch vermögen wir uns auf Grund der Eckhartischen Schriften eine konkretere Vorstellung von dem Wesen dieses „Lautersten“ zu machen. Trotz der edlen Natur der Seele und ihrer einzelnen psychisch-geistigen Kräfte²⁶⁶⁾ ist doch keine derselben ganz frei von irgendwelcher Einwirkung der Sinnenwelt, des Geschaffenen, der seinslosen Materie überhaupt.²⁶⁷⁾ Das Fünklein aber hat „mit dem nihte niht

²⁶⁰⁾ Eckhart selbst sagt: *Diz selbe lieht pflige ich alwege ze ruerende in mîner predie...* LX p. 193, 17.

²⁶¹⁾ An sehr vielen Stellen.

²⁶²⁾ cf. oben p. 60.

²⁶³⁾ Pred. XLIX p. 162, 8; vergl. dazu oben p. 60, bes. die Anm. 225 betr. der erkenntnistheoretischen Lichttheorie.

²⁶⁴⁾ Pf. LXXVI, 2 p. 246, 12 ff; ähnlich LXV, 236, 10 ff; Tract. V bei Bernhart, p. 149/50.

²⁶⁵⁾ got ist ein vater der liehte XXXIX, 133, 19; cf. dazu des Dionysius Areopagita: *τὸ θεαρχικὸν φωτοδοσία* (A. Stohr, in Franziskan. Stimmen 1921 p. 35/36); vergl. weiter Spruch 49 Pf. p. 615, 14: got ist ein liehte in ime selber; desgl. VI, p. 34, 31; XIX, 80, 16.

²⁶⁶⁾ u. a. XCV, 308, 15 f.

²⁶⁷⁾ *dâ diu sêle ir natürlîch geschaffen wesen hât, dâ enist kein wârheit*. Pred. LXXIV, 234, 35 oder XXI, 91, 5 f.

gemein“, steht „bôben zît und stat“.²⁶⁸⁾ Es ist deshalb „etwaz heimelichez unde verborgens unde verre dâ oben ist in der sêle, dâr ûz brechent die krefte: verstendikeit unde wille“.²⁶⁹⁾ Zutiefst in der Seele muß es sich finden; es ist „der Seele Innerstes“, ihr tiefster „grunt“.²⁷⁰⁾ Mit dieser Lehre vom Seelengrund stellt sich Eckhart in die Reihe der Mystiker, die im Anschluß an den einwärts-schauenden Augustinus seine dunkle Lehre vom *abditum mentis* übernommen und fortgebildet haben. Insofern wandelt er noch in traditionellen Bahnen. Für Augustinus, Bernhard und die Viktoriner war der Seelengrund die geheimnisvolle Zentrierung aller Seelenkräfte zu übergeordneter Einheit, aus der sie zur Tätigkeit und damit ins Bewußtsein aufsteigen,²⁷¹⁾ sozusagen gleich einem verborgenen Kräfte-Sammelbecken, etwa dem Gemüt oder dem Vermögen innerlichster Konzentration. Auch Eckhart denkt sich den Seelengrund als „Koinzidenzpunkt“ aller seelischen Kräfte“ (Bernhart), zugleich aber als qualifiziertere, d. h. höhere, reinere und allgemeinere Geistigkeit, die an sich mit den ausfließenden Kräften nichts gemeinsam hat, als daß sie ihr geistiger Quellpunkt ist.²⁷²⁾

Sicherlich gründet der Kerngedanke in neuplatonischen Emanations-Anschauungen: Das rein geistige Wesen ist „inneblichend“ (XXVII, 102, 18); trotzdem wirkt es sich in niederen, irgendwie durch Zusammenhang mit der materiellen Welt objektivierten Geist-Formen aus. Bei alledem bleibt das Wesen erhaben über Raum und Zeit, erhaben und unerreichbar selbst für die edelsten Wirkweisen. Und darin offenbart sich die intellektualistische Einstellung seines gesamten philosophischen Denkens, die ihn mit der

²⁶⁸⁾ Pred. LXXIV, p. 234,36; XLVII, 158, 25; XCVI, 311, 5 f; XCV, 309, 7.

²⁶⁹⁾ LXXII, 228, 9 ff; LXXIX, p. 255, 17.

²⁷⁰⁾ Der Seele „grunt“ und „innerste innerkeit“ LXXI, 2 p. 236, 1; XXVII, 102, 15; I, 4, 24. ²⁷¹⁾ Augustinus, de trin. c. 7.

²⁷²⁾ ...ein dinc ist in der sêle, von dem fluzet bekantnisse unde minne. Pred. LXXXVII, 282, 18 f; cf. Pred. LXXXVII, p. 251, 13 ff; LXXIX, 255, 6 f und 15 f; XCIII, 304, 40; XCVIII, 317, 18 f; VI, 36, 3; XI, 57, 14 und 59, 13 u. a.

Scholastik und besonders ihrem Fürsten, Thomas von Aquin, verbindet, daß er sich diesen Seelen-Quellpunkt als höchste Geistesqualität denkt und im Gegensatz zu der voluntaristischen Ausdeutung etwa des hl. Bernhard, der diese Einheit als *unum consentibile* auslegte, als „indifferenten Quell von Erkennen und Liebe zugleich“ (Bernhart). Das Fünkeln gehört einer geistigeren Sphäre an wie etwa ja auch die Natur der Engel.²⁷³⁾ Die Spuren der thomistischen Lehre sind deutlich sichtbar. Der Seelengrund entspricht insofern der *intellectualitas*, der potenzierten Geistigkeit im Menschen, als er dem Engel wie Gott selber am nächsten kommt.²⁷⁴⁾ Nur läßt Eckhart die *scintilla* keine natürliche Seelenkraft sein, — selbst nicht die höchste wie etwa St. Thomas. Er betont ihre Einheit und Totalität.²⁷⁵⁾ Sie ist für ihn eben das Einig-Eine, die absolute Geistigkeit an sich. Daraus ergeben sich dann die seiner *scintilla*-Lehre eigentümlichen Folgerungen. Seelengrund und Gott stoßen zusammen.²⁷⁶⁾ Nicht ist hier das „Eine“ zwischen Gott und Seele noch nur analogice gottgleich (wie bei Thomas) oder nur ein *unum consentibile* (wie bei Bernhard v. Clairvaux), sondern ein *unum consubstantiale*: Mein Seelengrund ist gleich dem „grunt götes“.²⁷⁷⁾ Da ist kein Name mehr hoch genug, sein Wesen gebührend zu bezeichnen,²⁷⁸⁾ keine Kraft mehr fähig, dort hineinzudringen und es auch nur annähernd zu ergründen.²⁷⁹⁾ Gott selber kommt nur dort

²⁷³⁾ XXV, 98, 40 f; LXXIX, 253, 32.

²⁷⁴⁾ Der Geist ist da „in siner hoechsten maht und in siner meisten welde“. Tract. II, 392, 27; LXXIX, 253, 32 f; XLII, 142, 38 f; XXI, 89, 7.

²⁷⁵⁾ „ein ein in sich selber“. LXXIV, 235, 1; „einvaltigel ein“ XIII, 67, 1; „ein lebende wesende istige vernünftikeit“ LVIII, 188, 28; „einvaltig lieht“ LXXIX, 255, 9; Pred. VIII.

²⁷⁶⁾ XIII, 66, 39—67, 1.

²⁷⁷⁾ XIII, 66, 1; VIII, 47, 3; XCVI, 311, 5; LXXIV, 234, 38; XCIII, 304, 38.

²⁷⁸⁾ Diu sêle ist als edel an irme hoechsten und lûtersten, daz ir die meister enkünne enkeinen namen finden. XXV, 98, 35; sie ist da namenlos wie Gott: O I 4 Str. p. 16, 4 f; XLIX, 162, 24 ff; Pred. VIII; XXXVIII, 130, 13 u. a. m.

²⁷⁹⁾ Dâ gehoeret übereinlîchiu kunst zuo. LXXII, 228, 16; Pred. VIII; Spamer, Texte, C 24, 5 f.

hin nach Ablegung seiner Personbeschaffenheit, nur sofern er in sich Eins ist. So ist die *scintilla* wesentlich eins mit der Gottheit, dem überwesenden Wesen, der stillen wueste, dem geheimnisvollen „Nichts“.²⁸⁰⁾ Sie ist weit mehr als nur *causa oboedientialis* oder Organ der Gottvereinigung, sie ist selbst „Samen göttlicher Natur“, das eine Wesen Gottes. Das göttliche Wort liegt hier im Innersten der Menschenseele verborgen. Da schwindet jeder Unterschied zwischen Gott und dem Seelenfünkeln, die Polarität zwischen Gott und dem Seelenfünkeln verschmilzt zu einem völligen Identität-Eins.²⁸¹⁾

Das ist die streng konsequente Durchführung und das die Folge des logischen Zuende-Denkens seiner Seinslehre in Verbindung mit dem Kern seiner gesamten Spekulation, der tiefen Lehre von Gott. Den einen Grund für sein Überschreiten der traditionellen Schranken finden wir in seinem so engen Anschluß an platonisch-neuplatonische Denkweise, nach der das Allgmeinste in allen Besonderungen gleicherweise in ungeteilter Realität fortlebt und das Geistige die Fähigkeit besitzt, ungeteilt das Materielle zu durchdringen.²⁸²⁾ Außerdem bot die christlich-katholische Lehre vom *corpus Christi mysticum*, die diese Gedanken verwertet, seiner Spekulation günstigen Boden. Ausgehend vom Dogma der hypostatischen Union, der Gott-Mensch-Person-Einheit,²⁸³⁾ führt sie zur weiteren objektiven Ge-

²⁸⁰⁾ I, 5, 3; LX, 194, 1 ff; Pred. VIII; „In den grunt der sêle enmac niht denne lûter gotes.“ C, 321, 38; XCVIII, 317, 14; XLIX, 162, 31 und 163, 15; XIX, 82, 40 etc.

²⁸¹⁾ cf. u. a. XXXV, 120, 31; In dem innigsten und in dem höchsten der sêle, da inne sint sie beide in eim. LXVI, 207, 8; XIII, 67, 1; XXXV, 120, 30; LXIII, 198, 24; XX, 86, 1; LXXXVIII, 286, 16.

²⁸²⁾ cf. diesbezüglich H. Eibl, *Augustin und die Patristik*, München 1923 p. 368/69. Für Eckhart vergl.: LXXXVIII, 286, 13 f; den ganzen Tract. V; Über die Lehre von der *participatio* bes.: VII, 39/40 und Arch. II, 536: *De ratione enim primi et superioris cum sit dives per se, est influere et afficere inferiora suis proprietatibus, inter quas est unitas et indivisio. Semper divinum inferius est, unum et indivisum in superiori. Ex quo patet, quod superius multo modo dividitur in inferioribus.*

²⁸³⁾ LXXVI, 1 p. 241, 10 f; CIX, 362, 23. Diese Gedanken förderten von jeher die christliche Spekulation über die Gottebenbildlichkeit.

meinschaft von Gott und Menschheit in dem Geheimnis des „Haupt und Leib ein Christus“.²⁸⁴) Jedes Mitglied der Kirche wird dadurch zu einem Glied am mystischen Leibe Christi, mit Christus unum — non unitum, sicut membrum capiti (Daniels 15, 30), Miterbe (coheres) göttlicher Natur durch den einen Christus, filius unigenitus, der so als primogenitus in multis fratribus erscheint²⁸⁵) (Daniels p. 40). Zugleich liegt darin, daß Eckhart seine scintilla-Theorie auf dieser Lehre vom corpus Christi mysticum aufbaut, ein Hinweis darauf, seine Anschauungen nicht in einseitig-pantheistischer Richtung auszudeuten und zu pressen, sondern als „locutiones emphaticae“ zu verstehen. Denn die Lehre vom geheimnisvollen Glied-sein am einen Leibe Christi wahrt streng die Polarität des „Gott und Ich“. (Newman bezw. Przywara S. J. in seinen Newman-Übersetzungen und Erklärungen.) Wie Materie und Form zwar eins sind, so ist doch die Materie nicht = Form, also auch nicht schlecht-hin Seele = Gott zu setzen.²⁸⁶)

Es bleibt noch die Streitfrage zu lösen, die so alt ist wie die Eckhart-Forschung selbst: Ist das aliquid in anima „increatedum et increabile“ oder „creatum“? Schon diese Problemstellung klingt so, als sei sich der Meister über den entscheidenden Punkt seiner Lehre nicht klar gewesen. In der Tat finden sich betr. dieses Punktes zahlreiche Widersprüche, die zum mindesten dem bloßen Ausdruck nach als solche erscheinen und meist so ausgedeutet werden. Doch läßt sich m. E. eine feste Stellungnahme Eck-

²⁸⁴) Vergl. die Lehre von der humanitas, oben p. 53 f; daneben X, 56, 13—27; XIII, 64, 30; LXXVI, 2 p. 243, 17; LXXVII, 250, 16 f; XCIV, 306, 28; Langenberg, Zur Geschichte der deutschen Mystik, Bonn 1902 p. 199.

²⁸⁵) Wir kommen darauf bei der Lehre von der Gottes-Sohnschaft des Gerechten noch zurück und verweisen hier einstweilen auf Spamer, Texte p. 40, 3 (C): sumus aliquid dei et in ipso; XL, 137, 15; XLVII, 157, 25 ff; LXXXIII, 266, 4 und besonders auf Daniels p. 13—15 und 63 ff.

²⁸⁶) Got ist in der sêle mit sîner nâtûre, mit sînem wesenne unde mit sîner gotheit und er enist doch niht diu sêle... got unde si ist doch daz si ist. LVI, 130, 39 f; cf. oben p. 55 f. und Weinhandl a. a. O. p. 10.

harts wohl erkennen, stellt man vor allem seinen Realismus und die auf ihm fußende Distinktionsweise,²⁸⁷⁾ die wir verschiedentlich hervorhoben, mit in Rechnung. In seinen Predigten, durch die er seine Zuhörer zu möglichst gesteigertem religiösen Leben antreiben und begeistern wollte, betont er vielleicht überstark das „Bloß“liegen des ewigen Wortes in der Seele, die zutiefst bestehende Identität von Gottes und der Seele Grund, um desto wirksamer die Möglichkeit engster Gottvereinigung und den Weg dazu, den Weg der Innerlichkeit und Abgeschiedenheit, verkünden zu können. Dem tiefsten Wesen Gottes, der wüselosen, absoluten Geistigkeit kommt natürlich nur Ungeschaffenheit, ewiges Sein, erhaben über Raum und Zeit, zu. Dementsprechend auch in Konsequenz seiner metaphysischen Lehren der wesensgleichen *scintilla*.²⁸⁸⁾ Sie ist naturhaft allen Menschen zu eigen als dieselbe, eine ewige; wenn auch nicht zum geschaffenen Wesen der Einzelseelen gehörig, so ist sie doch ihre höchste Vollkommenheit, reinste intellectualitas, *ymago dei*, während die Menschenseele nur *ad ymaginem dei* geschaffen ist.²⁸⁹⁾ Insofern sie so trotz ihrer unendlichen Erhabenheit über die Seelennatur doch wesensnotwendig in jeder Seele fortlebt, gleichwie z. B. die Gerechtigkeit in dem gerechten Menschen, existiert sie in jedem einzelnen gleichewig, aber umhüllt von kreatürlichem Gewande. Betrachtet man also das Seelenfünkeln abstrakt gleichsam von seiten Gottes, seinem „Wesen“ gemäß, metaphysisch, so ist es die Gottheit selbst, das Einig-Eine, Ungeschaffene; betrachtet man es von seiten des

²⁸⁷⁾ Zu ihrer Charakterisierung verweisen wir hier nochmals auf die ersten Seiten des Tract. V (etwa bei Bernhart p. 133 ff) und auf Daniels p. 2 ff hin.

²⁸⁸⁾ cf. Pred. LXXIV, 234, 36 f. ...disem ist verre unde vremde alliu geschaffenheit und alliu schepfelicheit. Ez ist ein in sich selber...; LXXXI, p. 261, 9 f: Ez ist etwaz, daz über daz geschaffen wesen der sêle ist, daz kein geschaffenheit rûeret, dâ niht ist...; XCVI, 311, 5; LX, 193, 16 ff.

²⁸⁹⁾ „der sêle volmehtikeit“, Tract. II, 306, 3; = ipsa nuda essentia anime que et ipsa nomen proprium non habet et altior est quam intellectus et voluntas utpote essentia suis potentiis u. a. Daniels p. 60, 9; LX, p. 193; Tract. II, 392, 20 f; LXIII, 198, 26.

Menschen, so erscheint es als Gottebenbildlichkeit in den geschaffenen Seelen, verdeckt durch Kreatürlichkeit, aber nicht erloschen und tot.²⁹⁰⁾ Hier ist Eckharts Ausdrucksweise nicht immer klar und eindeutig, so daß sie zu Widersprüchen führte. Er betont stets die Geschaffenheit der empirischen Seele und all ihrer — auch der höchsten — Kräfte. Wenn er zuweilen die *scintilla* unklar eine Kraft der Seele nennt, muß man für sie die Geschaffenheit allerdings mit in Anspruch nehmen. Aber das Seelenfünkeln ist trotz seiner Immanenz kein Teil der Seele (wohl aber in der Seele), keine Seelenkraft mit höchster Wirkweise.²⁹¹⁾ Deshalb kann Eckhart mit Fug und Recht den Vorwurf, er lehre die Existenz einer ungeschaffenen und unschaffbaren Seelenkraft, zurückweisen.²⁹²⁾ Doch widerruft er dadurch nicht auch seine Theorie von der *scintilla*, wie wir sie verstehen. Eher betont er sie dadurch indirekt und schweigend. Gerade das macht ja das Charakteristische seiner *scintilla*-Lehre aus, daß er das Seelenfünkeln löst von aller Kreatürlichkeit und jeder Subjektivität, daß er es vielmehr emporhebt in mystische Ferne, in die ewige, rein eidetisch-geistige Sphäre, ohne es aber zu einem bloß begrifflichen Etwas herabsinken zu lassen, sondern seine höchste Realität immer wieder betont. Und dabei bleibt es doch jeder Seele wesensnotwendig verbunden gleichsam als ihre höhere, reinere Form, der *sêle* grunt, aus dem sie von Gott zwar bei ihrer Erschaffung herausgesetzt ist, zu dem ihr aber der Rückgang mit Gottes Gnadenhilfe und ihrem eigenen freien Willen jederzeit offensteht.

²⁹⁰⁾ O I 24 Str. p. 58, 24 ff; XXXII, 113, 26 ff; LXIII, 198, 14; Lotze o. c. p. 56, 14.

²⁹¹⁾ Das wird im Folgenden näher behandelt.

²⁹²⁾ cf. Daniels p. 5; p. 17, 4 ff und p. 32 und p. 37, 12 f; wo er überall ablehnt, daß eine *virtus in anima increata et increabilis* sei oder *quod aliqua petia vel pars anime sit increabilis*; vergl. auch Arch. II p. 632, 1 ff.

III. Hauptteil.

Die scintilla im Lehrzusammenhang Meister Eckhart's.

1. Kapitel. Die scintilla in der Psychologie.

Bisher erkannten wir die allgemeinen Grundzüge der Eckhartischen scintilla-Theorie gleichsam „von außen her“, in ihrer objektiven Gegebenheit, wie sie sich aus der Problemstellung an sich und aus der Verknüpfung und Weiterentwicklung verwandter Gedankenkreise seiner Vor- und Umwelt ergaben. Im Folgenden suchen wir die innerpsychische Bedeutung des Seelenfünkchens näher zu ergründen und es einzuordnen in den Bereich der Seelen- und Erkenntniskräfte. Erst dadurch dringen wir in die Eckhart heimische Gedankenwelt ein, denn Ziel und Ende seiner ganzen Spekulation ist doch der Weg der Menschenseele zu Gott, der letztlich zur mystischen Gottvereinigung, dem persönlichsten und innigsten Verschmelzen beider zu völliger Einheit führt. Sein Weg zu Gott geht gemäß der augustini-schen Mahnung: in teipsum redi, in interiore est veritas²⁹³⁾ durch die Tiefen der Seele. Insofern liegt Eckharts Hauptinteresse auf der Betrachtung des „Gott und Ich“, ist seine Methode hier introspektiv, modern-psychologisch.

Ein völlig lückenloses psychologisches System des Meisters nachweisen zu wollen und ihn nur als großen Systematiker würdigen, heißt ihn verkennen. Nur was seinem mystischen Endziel und seiner ethisch-religiösen Aufgabe dient, hat er konsequent durchdacht und voll Überzeugung und innerer Wärme seinen Hörern doziert und gepredigt. Deshalb kreisen seine Gedanken stets wieder um dieselben Lehren und Wahrheiten.²⁹⁴⁾ Die hängen allerdings „wie

²⁹³⁾ cf. Augustinus, De vera relig. c. 39 n 72 und In Joh. tract. 18 c. 5.

²⁹⁴⁾ vergl. XXII, 91, 24 ff, wo er das selbst ausdrücklich sagt.

die Glieder einer Kette zusammen und machen ein Ganzes aus.“²⁹⁵⁾

Wir fanden den Quellpunkt seiner scintilla-Lehre in metaphysisch-theologischer Spekulation. Das wird bei einer Analyse seiner Seelen- und bei Darlegung seiner Erkenntnislehre — insbesondere der Gotteserkenntnis — noch klarer hervortreten, denn immer wieder wird sich dort ein Hineinverweben tiefster theologisch-metaphysischer Anschauungen in die Lehre von der Seele und der geistigen Erkenntnis offenbaren, ja eine völlige Übertragung objektiv-metaphysischer Probleme in die subjektiv-psychische Sphäre.

Aber mit einer Aufhellung der Verwurzelung der scintilla im metaphysischen System des Meisters ist man noch keineswegs ihrer ganzen tiefen Bedeutung gerecht geworden, am wenigsten ihrer mystischen. Man hat sie dadurch noch gar nicht von Eckharts eigentlichem Gesichtspunkt gewürdigt. Mystik ist oder erstrebt wenigstens unmittelbares Gotterleben. Dieser Weg führt durch der Seele Innerstes und gerade die Darlegung dieses mystischen Vereinigungsweges in seinem Fundament und seinen Vorbedingungen wird uns das „Fünkeln der Seele“ näherhin offenbaren.

Eckhart geht den psychologischen Weg Augustins, vom Persönlichen zum Göttlichen. Doch gibt ihm die psychologische Analyse nicht den Unterbau für die metaphysisch-theologische Spekulation ab, sondern er überträgt umgekehrt seine vom Neuplatonismus und Aristotelismus übernommenen und weiterhin ausgebauten metaphysischen Anschauungen in die Psychologie.²⁹⁶⁾ Dadurch gibt er seiner Mystik eine festere Basis in objektiver Gegebenheit, als sie der unsichere Boden des Bewußtseins und schwankender Subjektivismus zu bieten vermögen. Freilich bleibt, dem Wesen der Mystik entsprechend, das innere Befinden, die seelische Anlage der Ausgangspunkt und die Grundlage; gerade dies

²⁹⁵⁾ Bernhart, Die philos. Mystik p. 181.

²⁹⁶⁾ Fichte, Schelling, Hegel bauen umgekehrt ihre pantheistischen Weltsysteme nach Analogie des menschlichen Bewußtseins auf, um daraus aprioristisch das Empirische abzuleiten.

persönliche Moment unterscheidet die Mystik schlechthin von rein pantheistischer Spekulation.

Seine Psychologie setzt sich aus augustinisch-thomistischen Elementen zusammen, und wenn man sie ganz überschaut, so ist sie eine eigenartige Synthese. Doch ist es ein fruchtloses Unterfangen, die einzelnen Bestandteile genau von einander zu scheiden. Originelles bietet Eckhart jedenfalls in der allgemeinen Seelenlehre nicht und wollte es auch nicht. Wohl aber kommt durch die einseitige Auswertung der übernommenen Anschauungen für seinen Endzweck schließlich ein eigentümliches Gesamtbild zustande.

Die Einheit von Leib und Seele denkt Eckhart sich wie Aristoteles und Thomas als eine wesenhafte, organische. Die Seele ist Entelechie des physisch-organischen Körpers,²⁹⁷⁾ ist Lebensprinzip²⁹⁸⁾ und Form des Leibes,²⁹⁹⁾ ist mithin mit ihm auch verbunden wie Form und Materie zu einem Wesen und nicht nur vereinigt zu gemeinsamer Tätigkeit.³⁰⁰⁾ Leib und Seele bilden zusammen den einen Menschen.³⁰¹⁾

Im übrigen schließt sich Eckhart der herrschenden augustinischen Formel an: Die Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem einzelnen Glied.³⁰²⁾ Damit ist für ihn auch die Frage nach dem Sitz der Seele, die für die Frühscholastik so aktuell gewesen war, erledigt.³⁰³⁾ Zwar ist der „gesprinc urre werke allermeist in dem herzin“.³⁰⁴⁾ Obwohl also die Seele ganz und ungeteilt in jedem Gliede

²⁹⁷⁾ Im Anschluß an de an. II, 1 cf. Arch. II p. 537, 1.

²⁹⁸⁾ dat esse corpori Arch. II.

²⁹⁹⁾ III, 17, 32; O I 36 Str. p. 83=XLV, p. 153, 39 f.

³⁰⁰⁾ anima et corpus uniuntur in esse u. a. Daniels p. 34, 1 und ibid. 57, 29; „Der lip unt diu sêle die sint vereinet an einem wesenne, niht als ein ein wirt, als mîn sêle, diu einiget sich dem ougen an einem wesen, daz ist, daz ez siht. Alsô hât sich diu spîse, die der mensch iZZet, in einem wesen mit der nâtûre vereinet, niht an einem werke; LXXII, 226, 33 f.

³⁰¹⁾ XXII, 95, 28 ff.

³⁰²⁾ O I 55 Str. 121, 1; XIX, 81, 14; LXXXIV, 268, 15; XXXIII, 116, 26; Tract. II, 386, 16 u. a.

³⁰³⁾ So sagt er vom Sitz im Herzen kurz: des enist niht! XIX, 81, 14.

³⁰⁴⁾ O I 48 Str. p. 108.

ist, ist doch ihre Auswirkung und Wirksamkeit je nach Objekt und Aufgabe verschieden. Je nach ihrer Funktion ist die eine Seelenkraft viel edler und höher als die andere.³⁰⁵⁾ Danach ordnet Eckhart die Kräfte. Seine Grundunterscheidung ist die in niedere und höhere entsprechend der aristotelischen Einteilung in sensitive und intellektive oder der augustinischen Scheidung von homo exterior und interior. Mit den oberen Kräften rührt die Seele die Ewigkeit, mit den niederen die Zeit.³⁰⁶⁾ Erst dann trennt er die niederen geistigen Kräfte gemäß der platonischen Dreiteilung in rationalis, irascibilis und concupiscibilis und die höheren wie Augustin in memoria, intellectus und voluntas. Doch ist diese Einteilung, wie schon Lasson³⁰⁷⁾ bemerkt, ziemlich schwankend.

Die Leib-Seele-Einheit³⁰⁸⁾ ist Trägerin der sensitiven Kräfte, die aber nach Eckhartischer Auffassung nicht nur verschieden sind in ihren Akten (LX, 193, 14), wie Plato und Augustinus³⁰⁹⁾ von ihrem Identitätsstandpunkt bei überstarker Betonung der Seeleneinheit annahmen, sondern verschiedene Seelenvermögen darstellen, die zwischen Leib und Seele vermitteln.³¹⁰⁾ Trotzdem aber wird freilich noch strenger als bei Aristoteles und Thomas³¹¹⁾ die Einheit der forma substantialis gewahrt,³¹²⁾ da alle Vermögen aus der Wesenheit fließen und ihrem Wesen nach gleich sind.³¹³⁾

³⁰⁵⁾ LX, 193, 28.

³⁰⁶⁾ XXII, 95, 25; O I 24 Str. 59, 20; Daniels 22, 26 und 4, 32; LII, 170, 9 f.

³⁰⁷⁾ Lasson a. a. O. p. 84.

³⁰⁸⁾ Eckhart: coniunctum, Thomas: compositum cf. Daniels 4, 31.

³⁰⁹⁾ De trin. IX, c 4 n 5; c 5 n 8; X c 11 n 18.

³¹⁰⁾ LII, 170, 9 f u. 171, 3 („Boten der Seele“); O I 24 Str. 59, 20: ein teil dirre krefte (Seelenkräfte) sind bezunit in den ougen und in den anderiu sinnen...; außerdem Arch. II col. 168 (cf. Thom. S. th. I q 54 a 3).

³¹¹⁾ Für Thomas cf. I Sent d 3 q 4 a 2; S. th. q. 54 a 3 u. a 9.

³¹²⁾ Arch. II col. 2 p. 537, 1: ...in partibus animalis, in quibus non dividitur anima, set manens indivisa singulas partes in se unit, ut ipsarum sit una anima, una vita, unum esse et unum vivere in tantum,...

³¹³⁾ LX, 193; CIII, 304, 40.

Der Träger der höheren Seelenkräfte, wie Intellekt und Wille, ist die Seele in Losgelöstheit vom Körper;³¹⁴⁾ sie entspringen ohne Mittel in dem Wesen der Seele.³¹⁵⁾ Entspricht das auch ganz der thomistischen Anschauung,³¹⁶⁾ so scheint sie bei Eckhart doch tiefer fundiert in dem alten platonisch-augustinischen Dualismus zwischen Leib und Seele, trotz der scheinbar wesenhaften Leib-Seele-Einheit. Aber diese Einheit ist doch nur beschränkt auf die empirische Seele, auf die Seele „in disem kleide“,³¹⁷⁾ die *nominat non essenciam, sed exsercicionem sive diffusionem sui et in-nexionem ad corpus.*³¹⁸⁾ Zuweilen bricht die Vorstellung vom „kerker des lîbes“ wieder durch,³¹⁹⁾ die die Seele als das Prinzipale erscheinen läßt und daraus hervorgehend auch die neuplatonische Ansicht, daß eigentlich „der Körper mehr in der Seele als die Seele im Körper sich befinde“, ganz entsprechend seinem metaphysischen Gesetz betr. Vereinigung des Höheren mit dem Niederen.³²⁰⁾ Selbst alle Seelenkräfte unterhalb des Intellekts sind *carcer anime*,³²¹⁾ weil *anima per suam substantiam et prout intellectus quidam non plus in mundo quam sonus in oculo.*³²²⁾ Gerade diesen Unterschied zwischen der kreaturgebundenen Seele „in disem tötlichen leben“³²³⁾ und der *anime puritas* (Daniels 4, 31), dem reinen Wesen der Seele betont er scharf.³²⁴⁾ So scheidet er zwischen der empirischen Seele und dem „ander wesen“ der Seele, ihrer „ersten Unschuld“,³²⁵⁾ zwi-

³¹⁴⁾ *di anderiu* (Seelenkräfte) *sin frie und ungebonden und ungehinderit von deme lîbe*, O I 24 Str. 59, 21; Daniels 22, 26 u. 4, 31.

³¹⁵⁾ XIV, 70, 30.

³¹⁶⁾ S. th. I q. 77 a 5 i. c.

³¹⁷⁾ XXI, 89, 11 f.

³¹⁸⁾ Spamer p. 56, 10.

³¹⁹⁾ XXI, 89, 27 und Spamer p. 49.

³²⁰⁾ Arch. II col. 2 p. 536, 19 und XXI, 90, 9

³²¹⁾ Spamer p. 49.

³²²⁾ Spamer p. 58, 6 (cf. die ganze Predigt!); XXI, 89, 15 ff.

³²³⁾ *ibid.* die ganze Pred. XXI.

³²⁴⁾ Schon Paulus scheidet zw. Leib-Seele und Geist-Seele (*spiritus-mens* 1. Kor. 14, 15 und *anima et spiritus* Hebr. 4, 12); ähnlich auch die Frühscholastik.

³²⁵⁾ XXXII, 127, 23.

schen dem „natiürlich geschaffen wesen“ der Seele, in dem keine Wahrheit ist, und einem „etwaz ob der sêle geschaffener nâtûre“, „disem ist verre unde fremde alliu geschaffenheit und alliu schepfelicheit“,³²⁶⁾ so daß die Seele erscheint als „zur Hälfte geboren vom Höchsten und Besten, das die Welt bietet, und zur anderen Hälfte aus dem innigsten Grunde der göttlichen Natur und der göttlichen Einsamkeit“. ³²⁷⁾ Auf diesen metaphysischen Zusammenhang der Seele mit Gott drängt wieder alles hin: die Eckhartische Psychologie ist eben mit der Metaphysik unlöslich verknüpft; die metaphysische Spekulation ist ins Psychische übertragen.

Das wird ganz deutlich bei näherer Betrachtung seiner Ausdeutung der ontischen Ebenbildlichkeit unserer Seele mit Gott, der Trinität und der göttlichen Wesenheit. Infolge der allgemein-christlichen Lehre von der ymago dei in der Seele hatte Augustinus bereits die Analogie durchgeführt (Exemplarismus), entsprechend seinem Identitätsstandpunkt bezüglich der Seelenvermögen vor allem die Einfachheit der Seele betont, in ihrer Ein-Substantialität das Abbild der göttlichen Wesenheit gesucht und weiterhin dann die wesensgleichen Kräfte: memoria, intellectus und voluntas analog den 3 Personen der Gottheit erklärt.³²⁸⁾ Thomas findet die ymago trinitatis divinae vornehmlich in den Akten, in zweiter Linie erst in den Potenzen.³²⁹⁾

Auch Eckhart sucht die ymago dei in der Seele aufzuweisen, wie es fast ein Leitgedanke seiner Psychologie ist:

³²⁶⁾ LXXIV, 234, 33 ff und ähnlich LXXXI, 261, 9.

³²⁷⁾ „Vom edlen Menschen“, Büttner II, p. 115.

³²⁸⁾ De trin; cf. Ostler, Die Psychologie des Hugo v. St. Victor (Beitr. Bd. VI, 1) p. 90. Im Anschluß an Augustinus auch Anselm v. C., dessen kurze knappe Darlegung im „Monologium“ für das spätere M. A. vorbildlich war (bes. auch für Thomas v. Aquin). In ähnlicher Weise z. B. auch Petrus Lombardus, der freilich auch auf dissimilitudines dieses Verhältnisses hinweist: Die drei Kräfte sind zwar ein mens, aber nicht ist jede der ganze mens. Unus ergo homo est, qui habet haec tria, non ipse est haec tria, während in Gott haec tria non minus Dei sed unus Deus sind (De myst. trin. Dist. III).

³²⁹⁾ S. th. I q. 93 a 5 und ibid. a 7.

Allez, daz man von gote gesprechen mac, dez hat die sêle etwaz gelîchnisse.³³⁰⁾ Gemäß seiner von der allgemeinen Ansicht abweichenden ymago-Lehre — er deutet, wie oben gezeigt, den Exemplarismus in Konsubstantialität um — ist auch die Übertragung in die psychische Sphäre eigenartig. Die drei höheren Seelenkräfte erklärt er analog den drei trinitarischen Personen, wie es allgemeiner Brauch war.³³¹⁾ Aber auf dieser Analogie ruht für ihn noch keineswegs die eigentliche ymago, sondern sie liegt, wie wir sahen (im 1. Teil dieser Arbeit), tiefer. Genau, wie er in seiner Gotteslehre über die Trinität und den Kollektivbegriff „got“ noch die „gotheit“ als unum simplex und unnennbare „produktive Einheit“ setzt, so findet er in der Seele Ähnliches. Die Seelenkräfte, so hoch und edel sie auch sind, machen selbst in ihrer Gesamtheit und kollektiven Einheit noch nicht die ganze Seele aus. Wohl erschöpft sich darin die Natur und das Wesen der empirischen, geschaffenen Seele, die mit dem Körper zu organischer Einheit verschmolzen und sein belebendes Prinzip und auch der einheitliche Träger aller auswirkenden Kräfte ist. Aber diese Kräfte-Einheit ist nur eine Zusammenfassung analog und parallel seinem Begriff „got“ in der Gotteslehre. Aber dem Höchsten, dem unum simplex, der „gotheit“ entspricht nur „die lûterkeit, daz der sêle einvaltig nâtûre ist“ (XXI, 89), „ir ander wesen“, ihr „grunt“, „das lûterste und edelste und subtilste“ der Seele, die *scintilla animae*. Doch hier ist für ihn die Beziehung keine Parallelität und bloß analoges Entsprechen mehr, sondern Konsubstantialität und Identität. „Mit dem teile ist diu sêle gote gelîch und anders niht“,³³²⁾ und „hie ist gotes grunt mîn grunt unde mîn grunt gotes grunt.“³³³⁾ Beide sind ein Identität-Eins³³⁴⁾ derart, daß

³³⁰⁾ Tract. II, 386, 19.

³³¹⁾ z. B. Pred. XCIX p. 320; Tract. II, 387/88; auch Daniels u. a. p. 22, 31 f: in quibus potentiis homo est ad ymaginem dei et in quibus est de genere dei et consanguinitate dei; sie sind creatae cum anima. ³³²⁾ VIII, 47, 3. ³³³⁾ XIII, 66, 2.

³³⁴⁾ wan got und di sêle habin ein wesen und sint ein in deme wesene. O I 42 Str. p. 94. Intimitas vel propinquitas dei et anime non habet in veritate aliquam distinctionem. Daniels p. 61/62.

selbst der innertrinitarische Prozeß auch der Prozeß der Seele ist.³³⁵⁾

Hier müssen wir uns immer wieder bemühen, von der metaphysischen Betrachtungsweise abzusehen, so sehr sie sich auch aufdrängen mag, und das unum psychologisch würdigen. Die Züge unseres metaphysischen scintilla-Bildes werden Zug um Zug phänomenologisch bestätigt, wenn wir Eckhart auf dem innerpsychischen — freilich zugleich ethischen — Wege folgen, den er selbst zur Vorbereitung auf die Gottvereinigung uns führt. Es ist der Weg der Abgeschiedenheit, der Weg der Reinigung (Katharsis), der jeder Mystik eigentümlich ist.

Die Seele muß sich loslösen und freimachen „vom nihte“, von allem Kreatürlichen und allen Kräften, die sie damit verbindet, sie muß „helic sin und gesaminet und ein geist sin und nirgin ûz sîn, mer alliz gleichis ufgetragin in di ewigin einikeit.“³³⁶⁾ Ihrer selbst muß sie ausgehen in „ir nihtes niht.“³³⁷⁾ Dieser „mystische Tod“ ist ein völliges Loslösen der Geist-Seele von den sinnlich-leiblichen Fesseln, ein Macht-Gewinnen-Lassen des Geistigen über das Kreatürliche. Hier „in der obenheit hât si (= die Seele) sich verlorn unde vliuzet al vliezende in die einikeit götlicher nâtûre.“³³⁸⁾ Swenne diu sêle kumet in ein unde si dâ inne tritet in ein lûter verworfenheit ir selbes, dâ vindet si got als in eime nihte.³³⁹⁾ Unde got der ûnderstêt mit sîner ûngeschaffenheit ir nihtes niht und enthaltet die sêle in sîn ihtes iht.³⁴⁰⁾ Hat die Seele ihr persönliches „Ich“ (die ganze empirische Seele) ganz vernichtet, dann steht sie in ihrem ungeschaffenen Wesen, der „sippschaft“ göttlicher Natur,³⁴¹⁾ in dem Einig-Einen, das der „gotheit“

³³⁵⁾ cf. u. a. den Art. XIII der Bulle.

³³⁶⁾ O I 20 Str. p. 50, 18.

³³⁷⁾ Dû solt noch ûz dir selber gân wider in dich selber: dâ lît unde wônet diu wârheit... Spr. 52 Pf. p. 618, 1 f; VI, p. 36, 15 f; Tract. II, 385, 36 ff.

³³⁸⁾ Tract. II p. 387, 1.

³³⁹⁾ XIX, p. 82, 40 f.

³⁴⁰⁾ VI p. 36, 19.

³⁴¹⁾ LXXXI, 261, 9 f; XII, 63, 29.

identisch ist³⁴² und wie sie deshalb unnennbar und namenlos.³⁴³) Vor dem völligen Entsinken in Gott bewahrt sie ein „pûncetlîn“, der Ichpunkt, das Bewußtsein,³⁴⁴) dâ mite kêret si wider in sich selber unde vindet sich unde bekennt sich crêatûre.³⁴⁵)

Das höchste mystische Erlebnis, die deificatio, ist nach Eckhart weder rein intellektueller noch bloß affektiver Natur, da es sich in der höchsten, reinsten Sphäre des Seelenlebens vollzieht, wo beide Pole noch zu einer Spannungseinheit zusammengefaßt sind. Es ist vielmehr eine Wesenswandlung, und das ist der Weg: die Seele geht von außen nach innen, aus der Vielheit des Geschaffenen zu der Einheit des „wesenden“ Urgrundes.

Dieses Eine ist nicht nur das absolute, ontologische unum simplex, sondern zugleich auch die tiefste psychologische Einheit, die wurzelhafte produktive Einheit der Seelenkräfte,³⁴⁶) ihr Koinzidenzpunkt.³⁴⁷) Hier ist die Seele über all ihren Kräften in ihrem Innersten, „ein einvaltlic werc“,

³⁴²) Außer den diesbezüglichen schon mehrfach zitierten Stellen vergl. hier noch besonders etwa XXIII, 96, 5: want er si ûz dem irme brâht hât, so muoz daz sîne daz ir sin unde daz ire daz ist eigenlich daz sîne; oder XIII, 65, 2f: In dez geistes innigstem lebe ich ûzer mîme eigen, als got lebet ûzer sîme eigen.

³⁴³) Außer vielen anderen Stellen cf. z. B. XXI, 89, 15f; oder Tract. II p. 387, 11: Ich wil nû niemer sprechen von der sêle, wan si hât dâ irn namen verlorn in der einikeite götliches wesens. Dar umbe heizet si dâ niht sêle, si heizet dâ ungemezzenz wesen; Spr. 65 p. 623, 7f.

³⁴⁴) Hie wil ich ûf sprechen, wie mich dunket, daz si sich vînde an dem puncte, wan ein ieglich vernünftic wesen verstêt sich selber mit ime selbe. Tract. II, 387, 4; über das Verhältnis dieses Bewußtseins zur scintilla siehe weiter unten!

³⁴⁵) *ibid.* 387, 9.

³⁴⁶) Diu sêle, diu von dem libe ist gescheiden, sô enhat si weder vernunft noch willen: si ist ein, si möhte die kraft niht geleiten, dâ mite si seit, si hât si wol in irem grunde als in ir wurzeln unde niht in dem werke. Pred. LXXXII, 261, 9f.

³⁴⁷) Vergl. außer den Ausführungen oben p. 72 noch etwa die Stelle: ...hier inne lige einerhande geziugnisse unde verstentnisse unde wille, unt disiu driu enhânt niht underscheides, daz ist, daz verborgen bilde... LXXVII, 251, 15; Bernhart, Bernh. und Eckh. Mystik p. 36.

aus dem die Kräfte ausfließen³⁴⁸⁾. So liegt der Seelengrund, die *scintilla animae*, jenseits der geschaffenen Seele, jenseits der Potenzen und Seelenkräfte, jenseits auch des Ich-Punktes, dort, „wo alle dinge in einem stille swigende sind, so verre in dem grunt, dar inne vernunft niht mohte komen.“ Die *scintilla* ist also keine Kraft der Seele,³⁴⁹⁾ kein Teil der geschaffenen Menschenseele, wohl aber der „oberste teil“ der Seele³⁵⁰⁾ in weiterem Sinn, das *aliquid in anima*, das übrig bleibt, wenn alles „Äußerliche“ weggeschafft ist, das *unum simplex* als Quellpunkt aller seelischen Mannigfaltigkeit. Sie ist die Übertragung der „gotheit“ in die Seele, mehr als das Wesen und die Natur der menschlichen Seele, eine Umdeutung des augustinischen *abditum mentis* im Sinne der Identität von göttlichem und menschlichem Grundwesen.

In welcher Beziehung steht die *scintilla* zur Persönlichkeit des Menschen? Die psychologische Persönlichkeit als innere Charakter-Geschlossenheit steht bei moderner Betrachtung im Vordergrund. Die Scholastik würdigte sie kaum, wohl aber kannte sie die ontologische Persönlichkeit,³⁵¹⁾ „die die tiefste metaphysische Bestimmtheit des Menschen ist, und gleichzeitig Quelle und Ziel aller seelischen Entfaltung sein soll.“³⁵²⁾ Eckhart aber kennt auch die psychologische Persönlichkeit mit ihrem stark betonten Mittelpunkt des einheitlichen Ich-Bewußtseins.³⁵³⁾ Aber dieses Bewußtsein der Seele ist nur ein Gewahren ihrer selbst in ihrer irdisch-kreatürlichen Gegebenheit, der eigenen Gebundenheit an das Sinnenhaft-Zeitliche.³⁵⁴⁾ Als solches steht die Persönlichkeit jedenfalls für Eckhart nicht im Blick-

³⁴⁸⁾ O I 21 p. 52, 5 = Pf. XXXI, p. 110, 33; LXXII, 228, 9; LXXIX, 255, 6; ... *dâ diu sêle ist in irem grunde, dâ si entwehet allen namen und iren eigenen kreften.* Spr. 65 p. 623, 5.

³⁴⁹⁾ Vergl. oben p. 73 u. 77; u. a. noch: XXXII, 113, 26 ff.

³⁵⁰⁾ Vergl. etwa XI, p. 57, 22.

³⁵¹⁾ cf. Clem. Baeumker, *Gesch. d. Europäischen Philos. des M. A.*

³⁵²⁾ B. Rosenmöller, *Gott und die Welt der Ideen*, Münster 1923 p. 20.

³⁵³⁾ Man vergl. nur etwa den *Tract. II.*

³⁵⁴⁾ ... *damite vindet sie sich und bekennet sich créature.* *Tract. II*, 387, 9; siehe oben p. 86.

punkt des Interesses; sie kommt nur gelegentlich bei Darlegung der Vorbedingungen und bei phänomenologischer Analyse der einzelnen Stadien seines mystischen Vereinigungsweges zur Sprache. Ob er also in diesem Punkt seinen großen Lehrer Augustin erreichte oder weit hinter ihm zurücksteht, bleibt bei der Dürftigkeit des vorliegenden zweifelsfreien Materials durchaus fraglich. Sein Hauptinteresse ruht noch tiefer auf dem letzten Seinszentrum jedes Menschen, das noch hinter der Seelen-Geschlossenheit und dem Ich-Punkt liegt in unnahbarer mystischer Ferne, in noch höherer, geistigerer Sphäre. Dieses letzte Seinszentrum jedes Menschen ist die *scintilla*, der „metaphysisch-reale Kern“ seiner Persönlichkeit. Je mehr die Seele in sich geschlossen ist, je mehr sie sich auf diese Einheit konzentriert und sie bewußt besitzt — nach Ablegung des persönlichen, kreatürlichen Ichs —, desto geschlossener und einheitlicher und zugleich umfassender ist ihr Auswirken.³⁵⁵⁾ Inwieweit aber dieses überzeitliche, transzendente Ich mit dem empirischen, zeitlichen Ich zusammenfällt, welche näheren Verhältnisse beider zueinander und welche gegenseitigen Wechselbeziehungen bestehen, diese Probleme bleiben bei Eckhart — wenigstens in dem vorliegenden Schrifttum — scheinbar ungelöst. Nur soviel steht fest, daß sich in der Gottesgeburt eine „Auswechslung des empirischen Ich gegen ein transzendentes“ vollzieht. Das „unum“ ist die Vereinigung des tiefsten metaphysischen „Es“ mit dem höchsten „Ich“, und insofern zeigt sich die *scintilla*-Lehre hier als Vereinigung objektiv-metaphysischer mit modern-psychologischer Betrachtungsweise.

2. Kapitel. Die *scintilla* in der Theorie des religiösen Erkennens.

Wie seine Psychologie, so suchen wir auch Eckharts Erkenntnislehre unter dem Gesichtspunkt seiner mystischen

³⁵⁵⁾ Dieses Auswirken werden wir unten bei der Gottesgeburt noch näher kennenlernen. Hier vergl. etwa Arch. II col. 85 p. 599 und Spamer, Texte p. 38, 9.

Lehre vom gottgleichen Seelenfünkeln darzustellen und geschichtlich einzugliedern.³⁵⁶⁾

Eckhart unterscheidet 3 Arten des Erkennens überhaupt: das sinnliche Erkennen, die natürlich-vernünftig-geistige Erkenntnisweise und ein „inner bekennen“, das im Gegensatz zu den anderen Erkenntnisweisen von den Außendingen ganz unabhängig ist und sich auf unmittelbares Erkennen Gottes und der ganzen Wahrheit der Dinge in ihm erstreckt.³⁵⁷⁾ Ähnliche Einteilungen waren üblich, ob man nun nach den verschiedenen psychologischen Erkenntnis-Kräften und -Funktionen oder dem Erkenntnis-Objekt unterschied.³⁵⁸⁾ Doch stets bleibt die Teilung wie bei Eckhart schwankend.

Seine Lehre von der Sinneserkenntnis ist wie die des Aristoteles und des Thomas; die Wahrnehmungen sind entsprechend seiner psychologischen Lehre von den Seelenvermögen durchaus rezeptiver Vorgang.³⁵⁹⁾ Auch betr. des natürlichen Verstandeserkennens folgt er der üblichen Abstraktionstheorie³⁶⁰⁾ der Scholastik und seine Anschauungen über den intellectus agens (im Gegensatz zu Averroës) und die Funktion des intellectus possibilis sind dabei noch ganz thomistisch.³⁶¹⁾ — Schon hier ist der erkenntnistheoretische Grundsatz scharf hervorzuheben, der schon durch die antike Philosophie, vornehmlich durch Plato und den Neuplatonismus, aber auch durch Aristoteles zum Gemeingut der vorthomistischen Erkenntnisssysteme geworden war, der Grund-

³⁵⁶⁾ Eine allseitige Darlegung der Eckhartischen Erkenntnistheorie geht weit über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

³⁵⁷⁾ VIII, p. 38; XC, 297, 21 f.

³⁵⁸⁾ cf. Ostler, o. c. p. 90. Vergl. z. B. Hugo v. St. Victor's Dreiteilung: Auge des Fleisches, der Vernunft und der Beschauung; (Hugo, de sacr. I, 10, 2) oder Isaak von Stella's Einteilung in ratio, intellectus und intelligentia.

³⁵⁹⁾ z. B. I, 5, 8 f; XLI, 139, 14; XLII, 142, 26 f; LII, 171.

³⁶⁰⁾ Vergl. etwa XIX, p. 83; Tract. III, 394, 28: kein sihtic dinc mac niht gesehen werden dan durch ein unsihtigez, wan daz oûge sêhe kein lîplich ding, ez habe denne ein unlîplich dinc, daz ez scherfe ze sehenne.

³⁶¹⁾ Es kann hier nicht näher darauf eingegangen werden. Wir verweisen dafür auf die Darstellungen bei Bach, a. a. O. p. 94 ff; Lasson o. c. p. 86 ff und Preger o. c. I p. 484—88.

satz, den Thomas in die Formel: *simile simili cognoscitur* preßte.³⁶²⁾ In der Erkenntnistheorie des natürlichen, diskursiven Denkens betont der Satz nur das Zustandekommen der Erkenntnis auf Grund den Objekten entsprechender Bilder, Phantasmata, species, also nur bildhaftes Angleichen von Erkenntnissubjekt und -Objekt: *unum quodque enim cognoscitur in specie sua propria, nequaquam in aliena.*³⁶³⁾ Eine weit tiefere Bedeutung erwächst dem Grundsatz in den Systemen des unmittelbaren Erkennens wie dem Platonismus und Augustinismus, weil er dort nicht nur bildhafte Gleichheit, sondern reale Gleichheit aussagt, letzte Real-Identität von Erkenntnis-Subjekt und -Objekt. Für die Mystik wurde deshalb der Satz zu einem Grundaxiom mystischer Erkenntnislehre.

Wie das ganze Frühmittelalter in der Lehre von der Sinnes- und natürlichen Verstandeserkenntnis meist dem Aristoteles folgte, in der Lehre von der rein geistigen Erkenntnis, — besonders der Gotteserkenntnis — aber den augustinischen Weg geistiger Kontemplation beschritt (ihren Höhepunkt erreicht diese Zweiteilung bei Bonaventura, erst Thomas überwindet sie), so lebt eine ähnliche Trennung bei Eckhart fort. Er scheidet nämlich zwischen niederem Erkennen, das sich auf die Außendinge erstreckt und sich irgendwie an ihnen orientiert,³⁶⁴⁾ und dem rein geistigen, höheren, das sich unmittelbar auf Gott richtet.³⁶⁵⁾ Das alte, der arabisch-jüdischen Philosophie (Algazel) entnommene Bild von den „zwei Antlitzen“ der Seele, deren erstes auf die kreatürliche Welt und den Leib, deren zweites stets auf Gott schaut,³⁶⁶⁾ dient zur Bezeichnung neben den bekannten Begriffen der *cognitio vespertina* und *matutina*,

³⁶²⁾ cf. A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche in antiker und patristischer Zeit (Beitr. Suppl. II), Münster 1923, p. 65—76.

³⁶³⁾ Daniels p. 62, 3; XIV, p. 68/69.

³⁶⁴⁾ *scientia a rebus oritur* (Arch. II, 554, 3).

³⁶⁵⁾ *primus intellectus et intelligibile primum, deus, sub specie et formis sapientie ad intellectum sapientis pertinent.* col. 74 Arch. II, 587 (Korrekturen nach der Cueser Hs.).

³⁶⁶⁾ XI, 59; XXXI, 110, 22.

der Abend- und Morgenerkenntnis.³⁶⁷⁾ Dem entspricht die Scheidung der Erkenntniskräfte in niedere, die „bedeckten“, „Frauen“ und die höheren, die stets bloß und unbedeckt, gott-offen stehen, den „Mann“ oder das „Haupt“ der Seele.³⁶⁸⁾

Meister Eckhart kennt daher auch den üblichen Weg des natürlichen diskursiven Denkens und mittelbaren Erkennens zu Gott,³⁶⁹⁾ den Weg der Erkenntnis des göttlichen Urbildes durch die dinglichen Wesenheiten als seine Abbilder. Er ist sich aber dabei mit der ganzen Scholastik darin einig, daß dieser Weg nie zu adäquater Gotteserkenntnis führen kann, weil Gott eben für eine Kreatur unerschaffbar ist.³⁷⁰⁾ Denn einerseits kann keine species die Unendlichkeit Gottes voll umfassen — sie wäre dann höher als Gott! —, andererseits reichen die natürlich-kreatürlichen Erkenntniskräfte zur Gotteserkenntnis nicht aus. Wie hoch er auch ihre Fähigkeiten einschätzt, — vor allem die der Vernunft gegenüber der voluntativen Seelenkraft, dem Willen und der Liebe, getreu dem Intellektualismus seiner Geisteshaltung: keine natürliche Seelenkraft reicht an Gott heran, geschweige denn in Gottes Wesenheit hinein.³⁷¹⁾ Das Ob-

³⁶⁷⁾ XXXI, 111, 3 f; O I 21 Str. p. 52; XXXV, 122/23; „Vom edlen Menschen“, Büttner II p. 111/12; LXXXII, 263, 22 f.

³⁶⁸⁾ z. B. XIV, 70, 30; XXXIX, 132/33; XC, 297, 21; Daniels 27,19; dazu Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, Frbg. 1878, II, p. 197 f.

³⁶⁹⁾ Möhte si (die Seele) got bekennen âne werlt, diu werlt enwêre nie dûr sî geschaffen, LII, 170, 5 ff; Ein Weg der Gotteserkenntnis ist: per speculum et in enigmat; ... fit tripliciter scilicet ablacione, eminentia et causa ... Arch. V p. 360 (cf. Dion. Areop. De div. nom. cap. 7). Diese Erkenntnis kann dem Mystiker Eckhart nicht genügen und ist für sein mystisches System nicht von so gr. Bedeutung, wie etwa für Bonaventura und Thomas, die deshalb sorgfältig alle Mittel und Wege dieses Gotterkennens untersuchen (per speculum et in speculo; per creaturam et in creatura).

³⁷⁰⁾ LVII, 182, 37; XCVII, 313, 27 f.

³⁷¹⁾ LXVII, 210, 1 f: wan got der ist alsô heimelich verborgen under der klârheit der schoenen gotheit, daz kein mensche mit vernunft von ir eigen maht mac komen zuo der anschouwunge der wunne sînes göttlichen antlitzes; Spr. 49 Pf. 615/16; LXXII, 227/28; XIX, 80,23; XXXVIII, 130, 25 f; I 10, 1 ff; IV, 25, 32 f; XXX, 108; XCVII, 313, 9 f; XCIX, 318/19; O I 59 Str. 125/26; Daniels p. 30.

jekt der höchsten natürlichen Geisteskraft ist das „ens“.³⁷²⁾ Gemäß seinen metaphysischen Voraussetzungen muß in dem endlichen Sein der Dinge das absolute, an ihrer Einheit, Wahrheit ... die ewige Einheit, Wahrheit ..., aufleuchten, so daß Eckhart sich hier mit der Lehre der älteren Franziskanerschule berührt.

Das natürliche Erkennen hat deshalb zwar seine Berechtigung, weil es Wahres erkennt, wenn auch nicht die volle Wahrheit, d. i. die ganze Wesenheit der Dinge, weil es z. B. von Gott erkennt, wie er nicht ist, nicht aber auch, was er ist,³⁷³⁾ aber es muß so überhöht werden, daß es die ewige wesenhafte Wahrheit ergreift, die der Seele tiefstes Bedürfnis ist, nach der sie mit ihrer Vernunft sucht, weil ihre Seligkeit daran haftet.³⁷⁴⁾

Die scholastischen Mittelbarkeits-theorien verlangten für die übernatürliche Erkenntnis gnadenhafte Erkenntnismittel, das *lumen fidei* und *lumen gloriae*, durch die das *lumen intellectuale* gnadenhaft überhöht werden sollte. Doch bleibt dabei das Erkennen hier auf Erden immer noch nur analog und unvollkommen, „in aenigmatibus“.

Mystische Erkenntnisweise aber geht unmittelbar auf Gott; unmittelbares Gott-Suchen und -Finden sind ihr Voraussetzung und Ziel. Neben seiner Hauptquelle, der neuplatonisch-mystischen Erkenntnislehre, fand Eckhart innerhalb der platonischen Denkrichtung der Scholastik (vor allem bei den älteren Franziskanertheologen und Bonaventura) in der Lehre von der intuitiven Gotteserkenntnis einigen Anhalt, nicht minder in der thomistischen Theorie von der *visio essentiae dei*, die freilich erst im Jenseits Vollwirklichkeit werden sollte.³⁷⁵⁾ Gerade die Frage der *visio*

³⁷²⁾ col. 52 p. 573; col. 90 p. 605.

³⁷³⁾ III, 21, 5; LXXIII, 230, 5 f; zum Wahrheitsbegriff vergl. XI, 57.

³⁷⁴⁾ III, 21, 9 ff. Die Vernunft will „got in sinem wesen“ XLII, 144, 35.

³⁷⁵⁾ Nach Thomas v. Aquin bleibt die *visio* für den Menschen in *hac mortali vita* stets *inane desiderium*, denn für die *virtus naturalis intellectus creati* ist Gott unerreichbar, wenn sie nicht verstärkt wird durch irgendein geschaffenes Licht und der Mensch so *deiformis id*

beatifica, die z. Zt. Eckharts im Vordergrund des Interesses stand, bildet das Problem der mystischen Erkenntnistheorie überhaupt und für unseren Meister das Grundproblem seiner erkenntnistheoretischen scintilla-Lehre. In Lösung dieser Frage schieden damals zwei Gegensatzpaare die Geister.³⁷⁶⁾ Entweder verlegte man die visio völlig ins Jenseits wie Thomas und die anderen großen Theologen seiner Zeit, oder man sah darin nur einen natürlichen Vorgang wie die Begharden, deren Lehre auf dem Viennener Konzil verurteilt wurde.³⁷⁷⁾ Andererseits sah man ihr Wesen entweder in intellektueller Schauung (Thomas und seine Schule) oder in der Beseligung durch die Liebe und den Willen (Aegidius Colonna, Duns Scotus). Wie ist Eckharts Lösung?

Der alte Satz „Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden“ in der bereits erwähnten scharf-realen Ausdeutung der platonischen Systeme ist sein Ausgangspunkt.³⁷⁸⁾ Auf unser Problem angewandt, formuliert ihn Eckhart: Man kann nur „got mit gote bekennen“, ihn nur sehen in einem Licht, das „Gott selber“ ist.³⁷⁹⁾ Wollen wir also Gott schauen, dann muß Gott außer dem *quod intelligitur* auch das *quo intelligitur* werden und sein. Das ist nur möglich durch eine Angleichung des Erkenntnis-Subjekts an das Erkennt-

est deo similis wird (cf. S. th. I q 12 a 5 i. c.: *Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deformitate constituit... ibid. a. 6 i. c.*). Wer aber Gottes Wesenheit schaut, erkennt sie nicht per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui praesentem, wobei also nach dem Grundsatz: „Gleiches wird durch Gleiches erkannt“ *dei essentia (fit) forma intelligibilis intellectus* (S. th. I q. 12 a 9; vergl. auch S. c. gent. III, 51: unde oportet, si dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic in tali visione divina essentia sit et quod videtur et quo videtur...); vergl. Siedel, Die Mystik Taulers, Leipzig 1911 p. 18 und 22 ff.

³⁷⁶⁾ Krebs, o. c. p. 117.

³⁷⁷⁾ cf. Denziger, Enchiridion Nr. 403.

³⁷⁸⁾ cf. col. 85 p. 599; XXV, 97, 35.

³⁷⁹⁾ VI p. 37; XIX, 80, 23; ähnlich LI, 169, 35 f; Spr. 49 p. 615; XLII, 144, 13; XLVII, 157, 27; O I 57 Str. 123, 30 f. oder noch: ...wan wesen wirt mit nihte begriffen, denne dâ mit, daz ez selber ist. Tract. II, 387, 27.

nis-Objekt.³⁸⁰⁾ Das ist gerade unseres Meisters Forderung und Hauptbedingung. Es ist wieder die alte unbedingte Notwendigkeit der Katharsis, der Reinigung und völligen Abscheidung. Zunächst muß die Seele sich freimachen von allem kreatürlichen Wissen, das endlich ist, und in ein „lûter unwissen“ (*docta ignorantia*), ein „Nichtmehrwissen“ kommen, das zugleich ein „überformtes, potenziertes Wissen“ ist.³⁸¹⁾ Da ist die Seele frei von allen „bilde unde formen“, sie ist gleichsam blind. Aber Eckhart fordert als Bedingung des Gottschauens nicht nur das Abscheiden jeder sinnlichen und natürlichen Erkenntnisweise und das Schweigen jeglicher Seelenkraft, sondern das Ablegen alles Kreaturhaften bis zum Entsinken seines persönlichen Ichs, wie wir es in der Psychologie sahen. Und noch weiter: „Du solt noch ûz dir selber gân wider in dich selber: dâ lît unde wonet

³⁸⁰⁾ Allgemein sagt Eckh. col. 74, 587, 16: „Intelligibile... vigorat intellectum tanto amplius quanto fuerit sublimius, ... cf. auch Spamer p. 49, 22: non quam diu ipsa non tota dei, nec deus totus est anime.

³⁸¹⁾ Zur *docta ignorantia* bei Eckhart cf. u. a. die Stellen: I, 10, 5; II, 14, 35 ff und 16, 4: Und alsus enist dîn unwizzen niht ein gebreste, sunder dîn oberstin vollekommenheit...; V, 32/33; VI, 36, 35; XXV, 98, 17; LXXVI, 241, 25; LXXXVII, 282, 25 f; dazu Lasson o. c. p. 95. Der Begriff hat im Laufe der Jahrhunderte eine mehrfache Wandlung erfahren. Er findet sich schon bei Philo, Gregor v. Nyssa und Augustin; vergl. H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa. Theol. Quartalschr. 80 (1898) p. 411 ff; daselbst auch über das Prinzip der *docta ignorantia* bei Proklos und Pseudo-Dionysius. Augustinus sagt von der Gotteserkenntnis: „scitur melius nesciendo“ (De ord. I 2 c 16 n 44; cf. auch Ep. 121 c 15 und de trin. VIII, 7). Für Dionysius Areopagita cf. *mystica theol.* c 1 § 2 und c 2 f; im pseudo-hermetischen Buch der „XXIV philosophorum“ heißt der 24. Satz: Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur. (Baeumker in Hertling-Festgabe p. 40.) Bonaventura sagt u. a. im *breviloqu.* I V c 6, nachdem er von den übernatürlichen Faktoren der Beschauung gesprochen: ...quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum...; Bei Nikolaus von Cusa ist die *doct. ign.* das wichtigste Erkenntnisprinzip seiner Mystik geworden und der höchste Abschluß aller menschlichen Weisheit. Näheres siehe bei Jos. Lenz o. c. und Jos. Ranft, Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nik. v. Cusa, Würzb. 1924 p. 68; ferner Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance; une controverse sur la theologie mystique au XIV. siècle* (Beitr. Bd. XIV, H. 2—4), Münster 1915. Außerdem vergl. Jos. Bernhart, Die philos. Mystik, p. 265 Anm. 213 und p. 280 Anm. 551.

die wârheit, die nieman vindet, der sî in ûzern dingen suochet.“³⁸²⁾ Die Seele soll eingehen in ihr Innerstes und Höchstes, ihren Ursprung, in das einfach-Eine ontologischer wie psychologischer Ordnung, als das wir die scintilla erkannten, weil nur dort Gott gefunden werden kann.³⁸³⁾ Als diese Fähigkeit zur Gotteserkenntnis erscheint die scintilla als der Seele höchste Geistigkeit, als „wesen der vernunft“, „oberste vernunft“.³⁸⁴⁾

So geht für Eckhart auch die Gotteserkenntnis durch der Seele Innerstes.³⁸⁵⁾ Erkenntnis-Subjekt und Erkenntnis-Objekt werden hier eins.³⁸⁶⁾ Ist die Seele „einveltlich ein lûter licht in ime selber“ (Spruch 49, 615), dann erkennt sie Gott „bôben zît und stat“, „âne mitel in sînesheit (IX, 50, 40), also unmittelbar,³⁸⁷⁾ eben auf Grund der schon verschiedentlich erwiesenen Konsubstantialität von „gotheit“ und Seelenfünklein. Die scintilla ruht nicht eher, als bis sie Gott „bloß“, als einfältig-Eines, erkennt; sie ist nicht zufrieden mit Gott als Person oder mit der Trinität, sondern nur mit Gottes tiefstem „grunt“.³⁸⁸⁾ Aktuelle Gotteserkenntnis für den Menschen ist aber erst vorhanden, wenn dieses Eine in der Seele freigemacht ist, wenn Gott das natürliche Erkennen überformt wie sonst der intellectus agens. Gott

³⁸²⁾ Spr. 52 p. 618, 1 f.

³⁸³⁾ „blôz als er was, dô er ûze gote gefloezet wart“, XVII, 77, 25; LXXI, 2 p. 225/26; VII, 38 ff; LXXX, 257, 35 f; O I 42 Str. p. 95.

³⁸⁴⁾ XIX, 81; XXXIII, 117; XXXVII, 126, 10 ff; XXXI, 109, 12; LXXIV, 232, 7 ff; XCIX, 318/19. Es ergibt sich somit ein doppelter Vernunftbegriff: einmal bezeichnet Vernunft die natürliche seelisch-geistige Erkenntniskraft und hier „altius quid natura“ (Arch. V), die scintilla. cf. noch XXXVII, 127, 28 f.

³⁸⁵⁾ Mêr, als vil ein mensche in disem leben mit sînem bekentnisse ie nâher kumet dem wesen der sêle, ie nâher er ist dem bekentnisse gotes. Und daz beschiht alleine mit abelegen der créature unde mit einem ûzgange sîns selber. Spr. 52, 617, 32 f.

³⁸⁶⁾ IX, 50, 5 f; intellectiva et intellectus et intellectum sunt unum vel pene unum. Spamer p. 52, 20.

³⁸⁷⁾ XIX, 83; VII, 38; XXV, 97; XLI, 139, 29 f: ...got wirt bekant âne mitel und âne kleine. Sol mîn sêle got bekennen âne mitel, sô muoz daz von nôt sîn, daz dû bî ich sist, und ich bî dû; XCVI, 302, 8 f; LI, 169, 35; XLII, 142, 36.

³⁸⁸⁾ Pred. VIII und LX.

selbst erscheint hier als intellectus agens bei der unmittelbaren Gotteserkenntnis.³⁸⁹⁾ In dieser Überformung durch das göttliche Licht, d. i. durch Gott selbst als unum simplex und das Seelenfünkeln, geht der Seele die völlige Gotteserkenntnis auf.³⁹⁰⁾ Dann steht die Seele ganz in Gott, ist ja Gott selber.³⁹¹⁾ Sie ist nicht nur von dem Gnadenlicht überformt, ist selber Gnade, d. h. ist selbst ein übernatürliches Wesen geworden.³⁹²⁾ — Die scintilla ist also an sich die Fähigkeit zu aktueller Gotteserkenntnis, das quo intelligitur, aber zugleich auch das quod, weil identisch mit der „gottheit“. Darin, in der Identifizierung des persönlichen Seelengrundes mit dem Grund der Gottheit, liegt Meister Eckharts Fortentwicklung der Lehre des Meister Dietrich vom intellectus agens.

In dem Eins-sein mit Gott auf Grund der scintilla ist Gott das primum intelligibile und das Erst-Erkannte, also das Erste der Denkordnung, wie er das Erste der ontologischen Ordnung ist.³⁹³⁾ In der scintilla-Erkenntnis erkennt

³⁸⁹⁾ Für die Erkenntnis dessen, quae sunt in divinis, scheint schon Alex. von Hales, der sonst den intell. agens als der individuellen Seele Inhärierendes bezeichnet, cf. oben p. 67/68 doch einen intell. separatus zu verlangen. Er bahnte dadurch eine Mehrdeutigkeit des Begr. intell. agens an, die Joh. de Rupella anwendet, indem er den int. agens für die supra intellectum gelegenen Objekte mit Gott, für die iuxta se gelegenen mit dem Engel und die infra et intra der Seele gelegenen mit individueller Seelenkraft bezeichnet (O. Keicher, o. c. p. 173 ff).

³⁹⁰⁾ Daz êwic wort ist daz mitel unde daz bilde selbe, daz dâ ist âne mitel und âne bilde, ûf daz diu sêle in dem êwigen worte got begrîfet unde bekennet âne mitel und âne bilde. XLII, 142, 34 f; XXXII, 112, 1;

³⁹¹⁾ cf. Pred. XLI = O I 28 (Str.).

³⁹²⁾ Preger I, p. 484 (Tract. vom Schauen Gottes in der wirkenden Vernunft).

³⁹³⁾ primum intellectus et intelligibile primum, deus, sub specie et formis sapientie ad intellectum sapientis pertinent. col. 74, 587. Das intelligibile primum ist für Eckh. = cognitum primum, cf. col. 2, 536. — Auf die Frage des Ontologismus im natürlichen Erkennen der Seele kann leider nicht näher eingegangen werden. Doch gilt hier: primum objectum intellectus est ens (siehe oben), und wenn nach seiner Metaphysik das esse creaturarum dem esse dei identisch ist, so muß mit dem Sein der Dinge auch das göttliche wenigstens irgendwie („in confuso“) schon miterkannt werden. Aber dadurch

die Seele auch die wahren Wesenheiten der Dinge, wie sie in Gott und damit ebenso in ihr geistigerweise enthalten sind.³⁹⁴⁾

Nach Eckhart sind an sich in der Seele alle Voraussetzungen zur visio Dei vorhanden, da Gott in dem Fünkeln jeder Menschenseele immanent ist. Deshalb erscheint hier die visio an sich als natürlicher Vorgang. Aber zu ihrer tatsächlichen Erlangung muß die scintilla losgelöst werden von allen Hindernissen der Kreatürlichkeit in dem höchsten Grad der Abgeschlossenheit, durch Zurückgehen der Seele in ihren Ursprung und damit durch Rückbiegung auf das Allgemein-Wesenhafte, Absolute, Ewige. Diese Haltung des „recte dispositus“ bleibt trotz höchster sittlicher Aktivität des Subjekts doch wesentlich Gabe des Objekts; die Gottesschau kann nicht ohne göttliche Erleuchtung und Überformung erreicht werden.³⁹⁵⁾ Dazu ist diese Gottesschau der Seele im höchsten Eins-sein mit Gott für die Dauer erst im ewigen Jenseits möglich³⁹⁶⁾ die Seele hat nur „einen vorsmac in der zît“,³⁹⁷⁾ „hier nur teilsamkeit in der götlicher einunge“. ³⁹⁸⁾ Dadurch nähert sich Eckhart wieder der scholastischen Anschauung,³⁹⁹⁾ so daß er in der Frage der visio beatifica zwischen dem ersten Gegensatzpaar steht und einen Ausgleich versucht.

ist noch keine direkte Gotteserkenntnis gegeben und somit etwa der Ontologismus bejaht. Die natürliche Gotteserkenntnis setzt vielmehr die Erkenntnis der Dinge, die Welterkenntnis voraus, die allerdings auf diskursivem Wege nie zu einer adaequaten Wesenserkenntnis wird, sondern dazu erst durch die unmittelbare Gotteserkenntnis in der scintilla vervollkommen werden muß.

³⁹⁴⁾ col. 58, 567; V, 32/33; Büttner I p. 2 (=Sievers o. c. p. 377); CII, 332, 38; LXIX, 222/23; XXI, 90, 14 ff.

³⁹⁵⁾ XXXII, 112, 1.

³⁹⁶⁾ „Daz enmac ir hie niht beschehen, ez ensî danne bî stunden...“ Ztschr. f. dt. Altert. VIII p. 238 ff (von Preger Eckhart zugeschrieben; cf. Spamer a. a. O. p. 335). Hier nur in „fließender Form“, in der Ewigkeit in „stehender Form“, Langenberg o. c. p. 196.

³⁹⁷⁾ Tract. II, 393, 35.

³⁹⁸⁾ Tract. II, 382; Tract. I, 381, 35 f; Spr. 53 p. 619, 21.

³⁹⁹⁾ Man vergl. etwa bei Bonaventura Scientia Christi q. 7 a 19, 20, 21, wo es u. a. heißt: „experimentalis et vera sapientia, quae inchoatur in via et consummatur in patria“.

Die *scintilla* erwies sich wiederum wie schon in der Psychologie in ihrem Verhältnis zu den Seelenkräften als ihr Koinzidenzpunkt, ihre Überhöhung, als Einheit vornehmlich von intellektueller und affektiver Kraft.⁴⁰⁰⁾ Der Intellektualismus herrscht im natürlichen Erkenntnisssystem Eckharts durchaus vor, auch hier in der mystischen Erkenntnistheorie ist er noch stark betont, was der Vergleich einiger Stellen über das Verhältnis von Erkennen und Liebe zeigt.⁴⁰¹⁾ Aber im Grunde ist er doch überwunden, da die *scintilla* nicht mehr als rein intellektuelle Kraft erscheint, sondern als das ontologische wie psychologische *unum simplex*. Das zeigt vollends die enge Verknüpfung mit der Ethik, die ihm mit Augustinus und dessen neuplatonischen Lehrern Plotin und Proclus gemeinsam ist.⁴⁰²⁾ Nach dem Grade der Abgeschlossenheit richtet sich der Grad des Gotterkennens.⁴⁰³⁾ Die wahre Gotteserkenntnis ist fundiert in der *simplicitas cordis*. *Simplicitas cordis* und *intellectualitas* korrespondieren einander.⁴⁰⁴⁾

Darin, daß Eckhart durch seine *scintilla*-Lehre jeder Menschenseele an sich die Möglichkeit unmittelbaren Gottschauens im Diesseits einräumt, ohne ein „licht der glorien“, das nicht schon wesenhaft in ihr liegt,⁴⁰⁵⁾ besteht der Kerngedanke seiner mystischen Erkenntnistheorie, liegt seine Überhöhung des menschlichen Erkenntnisvermögens. In der *scintilla animae* ist die Vorbedingung, die psycho-

⁴⁰⁰⁾ cf. oben; dazu u. a. noch: LXXII 227/28; Tract. II p. 392.

⁴⁰¹⁾ Wir verweisen hier nur auf Lasson o. c. p. 98—112.

⁴⁰²⁾ Hessen, Joh., Augustinische und thomistische Erkenntnislehre p. 41 und Bernhart, Mystik, p. 54.

⁴⁰³⁾ Linhardt a. a. O. p. 52 nennt es „das von allen wahren Mystikern und Theologen proklamierte asketische Grundprinzip jeder echten Gotteserkenntnis.“

⁴⁰⁴⁾ col. 85 p. 599: ...sicut unum et ens convertibiliter se habent, sic simplicitas et intellectualitas. Radix enim prima et intima intellectualitatis est simplicitas ... vergl. auch Thomas, S. th. I q. 14 a 1 i c: ...immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.

⁴⁰⁵⁾ Preger, o. c. II, p. 455 (Tract. Illumina oculos meos=O I 56 [Str.]).

logische Grundlage der Gottvereinigung gegeben, in der erst die adäquate Gotteserkenntnis Wirklichkeit wird.

So ist Eckharts Erkenntnistheorie Ausdeutung des tiefen platonischen Gedankens: „Der Mensch werde zu dem Göttlichen durch innere Verwandtschaft zu ihm hingezogen“,⁴⁰⁶⁾ und des ebenfalls platonisch-neuplatonischen Gedankens,⁴⁰⁷⁾ dem Goethe dichterische Form gab in den Versen:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken,
Läg' nicht in uns des Geistes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?⁴⁰⁸⁾

3. Kapitel. Die scintilla in religiös-praktischer Anwendung.

Eckharts Lehre ist nicht bloß „erdachte Weisheit“, nicht bloße Spekulation,⁴⁰⁹⁾ so sehr sie philosophisch auch in den Vordergrund tritt. Der Endzweck all seiner Lehre ist vielmehr mystisches Eins-werden und praktisches Auswirken der unio mystica in der vita activa, wenn Eckhart auch nie auf Einzelfragen des Lebens eingeht. Doch daraufhin drängt letzthin alles und es fehlt darum noch ein wichtiges Glied in der Kette unserer scintilla-Darlegung, das Endglied, das den Ring erst schließt, solange wir nicht die mystische Gottvereinigung einer Untersuchung würdigen und dabei die scintilla als Ausgangspunkt und auch wieder Zielpunkt des religiös-praktischen Auswirkens derselben betrachten.

Selbst beim höchsten Grad der Gottesschau ist die unio zwischen Gott und Seele nicht vollkommen; beide stehen sich noch gegenüber wie Subjekt und Objekt, wenn auch zutiefst verbunden durch letzte und innerste Realidentität.⁴¹⁰⁾

Schon im ersten Teil unserer Darlegungen offenbarten uns die kreatürlichen Einzeldinge alle ein heimliches Rück-

⁴⁰⁶⁾ De leg. X, 899 D.

⁴⁰⁷⁾ Republik VI, 508 und Plotin. Enn. I, 6, 9.

⁴⁰⁸⁾ Xenien Bd. III, Weimarer Ausg. 1890 p. 279.

⁴⁰⁹⁾ LXXXVII, 284, 30.

⁴¹⁰⁾ LXXVI, 241, 22 f: ... unde die wîle wir an der schowunge sîn, sô sîn wir niht ein in deme, den wir schowen... oder Spr. 49, 615, 30.

streben zu ihrem Ursprung (cf. V. 32 oder XXII, 93, 14 f.), mit dem sie so eng verknüpft sind und bleiben, ein Rückstreben zu Gott als ihrer *causa originalis* wie *finalis*, das zugleich ein Rückverlangen zum höchsten Gut ist,⁴¹¹⁾ weil Eckhart, wie auch die Scholastik zu tun pflegte, mit dem Begriff des ersten Seins auch den Begriff des höchsten Gutes verbindet.⁴¹²⁾

Im Menschen steigert sich das zu bewußter Heimwanderungssehnsucht zum göttlichen Ursprung, dem *unum simplex*, das wir im Laufe unserer Untersuchung als den Quellpunkt ontologischer Ordnung wie als den tiefsten Kern der Geistigkeit unserer Seele und damit als Zentralpunkt aller psychologischen Ordnung erkannten. Diese Heimwanderungssehnsucht ist im Menschen nicht nur biologischer Trieb, „der das Leben um des Lebens selbst begehrt“⁴¹³⁾, sondern personale Stellungnahme („Richtung auf“), zutiefst Liebe zum höchsten Wert (die freilich Erkennen voraussetzt), denn Gott ist die höchste *bonitas* und zugleich für den Menschen die Fülle der *beatitudo*: *constat autem quod homo debet velle bonum*.⁴¹⁴⁾ — Das alles offenbart den grandios teleologisch-intentionalen Zug der Eckhart-Lehre, der ihr mit Aristoteles und der ganzen Scholastik gemeinsam ist, die „Sinnrichtung alles Seins und Geschehens von Gott her zu Gott hin.“ —

Die Sehnsucht der Seele nach Wiedervereinigung mit dem Höchsten äußert sich in dem Drang nach Reinigung, die neben dem negativen Moment der Abscheidung von allem äußerlich-Kreatürlichen und selbst des Persönlichen des Menschen vor allem die Selbsteinkehr, das Rückbiegen auf das Allgemein-Wesenhafte, Absolute, Ewige, das *unum* im Seeleninnersten betont, also das „Entdecken“ und Freimachen der *scintilla*, in der sich Gott und Mensch nicht nur

⁴¹¹⁾ Wie bei Dion. Areop. *De Div. nom.* c. 4 § 40 und Aristoteles *Ethik* 2 c. 1.

⁴¹²⁾ *esse* und die höchsten kategorialen Bestimmungen *convertibiles se habent*. cf. oben im Teil I p. 23.

⁴¹³⁾ LXV, 204, 8.

⁴¹⁴⁾ Daniels 5, 23.

begegnen, sondern gleich und identisch sind und wieder zusammenschmelzen sollen zu einem untrennbar Einig-Einen. In dieser Forderung völliger Abscheidung ist der Seele in religiös-praktischer Hinsicht die Aufgabe höchster sittlicher Vollkommenheit gestellt. Die Seele muß sich loslösen vom Irdischen und Persönlichen (vom nihte),⁴¹⁵⁾ muß auf sich selbst verzichten und sich in Wahrheit entblößen,⁴¹⁶⁾ darf nur noch Gott zu erkennen suchen und wollen, was Gott will,⁴¹⁷⁾ nihil querere nec aliquid intendere quam deum purum vel pure ... eum solum sine medio.⁴¹⁸⁾ Das ist die Forderung, die Eckhart immer wieder, immer erneuter und eindringlicher an die Seele stellt als unerläßliche Vorbedingung der Gottesgeburt, freilich in dem sicheren Bewußtsein, daß sie dieselbe auch voll und ganz verbürge, denn „Im (=Gott) ist tûsentstunt noeter nâch dir denne dir nâch ime: ez enist niht denn ein punte daz ûftuon unde daz îngân.⁴¹⁹⁾

Swâ crêatûre endet, dâ beginnet got ze sînnē ... Gang dîn selbes alzemâle ûz dûrch got, sô gât got alzemâle des sînen ûz durch dich. Dâ disiu zwei ûz gant, swaz dâ belîbet, daz ist ein einvaltigez ein.⁴²⁰⁾ Die erkannte enge metaphysische Verknüpfung, die letzte und tiefste Wesensidentität, tritt hier wieder hervor. Einerseits zieht sie die Seele zu Gott,⁴²¹⁾ andererseits liegt es in ihr begründet, daß Gott sich der Seele nicht versagen kann, ist sie einmal so zur Empfängnis bereitet, daß er sich ihr vielmehr wesensnotwendig geben muß, denn er muß sich ergießen, oder ist nicht Gott.⁴²²⁾ Dieses Geben-müssen fließt zutiefst aus

⁴¹⁵⁾ z. B. „daz der mensche ledig werde sîn selbes und aller dinge“ XXII, 91, 25.

⁴¹⁶⁾ Spr. 59, 621; XVII, 77; Daniels 38, 5 f.

⁴¹⁷⁾ Daniels 23, 10—15; „conformari divine voluntati“ Dan. 21, 3 f; oder: Nichil ergo aliud vel alienum a deo ama, ibid. 36, 16.

⁴¹⁸⁾ Daniels p. 38/39.

⁴¹⁹⁾ IV, 28, 5 f; XXIII, 96, 5; XXIV, 99, 30 f; XXI, p. 89 und den Paralleltext bei Spamer. ⁴²⁰⁾ XIII, p. 66, 26 ff.

⁴²¹⁾ Tract. V cf. bei Bernhart, Meister Eckhart p. 149.

⁴²²⁾ LX, 192, 23; oder: Im ist vil noeter, daz er uns gebe, dan uns ze nemende XLIII, 149, 8; XI, 58/59; XI, 62, 7; LX: 192, 21 f; Daniels 40, 1 ff.

seinem Wesen, seiner bonitas: bonum est diffusivum sui pflegte mit Dionysius⁴²³⁾ die Scholastik zu sagen, denen sich Eckhart ganz anschließt, wenn er sagt: bonitas non sinit ipsum sine germine esse.⁴²⁴⁾ Und wenn Gott sich ergießt, dann gibt er sich voll und ganz und zwar „in gebürte wîse“,⁴²⁵⁾ denn „gotes hoehstiu meinunge ist gebern. Ime genüeget niemer, ern gebere denne sînen sun in uns (wie auch die Seele nicht eher zufrieden ist!).⁴²⁶⁾ So ist „gotes ûzgang sîn ingang“,⁴²⁷⁾ er sendet seinen Sohn in die Seele,⁴²⁸⁾ weil da, wo Gott ist, stets auch sein Sohn ist.⁴²⁹⁾ Diese Gottesgeburt geschieht in der abgeschiedenen Seele, in dem Gott konsubstantialen Seelen-Innersten⁴³⁰⁾ und somit in der Ewigkeit und wie in der Ewigkeit, so daß also in dem „Einen“ der Seele derselbe ewige, eingeborene Sohn geboren wird, wie im innertrinitarischen Prozeß.⁴³¹⁾ Das ist dann die letzte und höchste Konsequenz: die denkbar

⁴²³⁾ De div. nom. 4, 1 und de cael. hier. 4, 1.

⁴²⁴⁾ Daniels, 53, 24; XI 59/60 (sinngemäß!) u. a.

⁴²⁵⁾ se totum dat, cuicumque se dat. Daniels 38, 18 (38, 5 ff); ibid. 44, 8; 52, 26 f=LXV, p. 204; XI 58/59: Suohest dû got alleine, allez, daz er geleisten mac daz vindest dû mit gote. Ez ist ein gewissiu wârheit und ein notwârheit und ist ein geschriben wârheit, und wêre ez niht geschriben, sô wêre ez doch wâr, und heti got mê, er möhte dir ez niht verbergen und er müese dir ez offenbâren und er gibet dirz, und ich hân etwenne gesprochen: er gibet dirz in gebürte wîse.

⁴²⁶⁾ XC, 296, 1 f; Deus operatur omnia opera sua propter hoc, ut nos efficiamur unigenitus filius suus. Daniels 31, 8 f; und ähnlich ibid. 40, 24 f; II, 13, 10; LIX, 191, 3 f; XXVIII, 103, 12.

⁴²⁷⁾ L 167, 13; XXII, 92.

⁴²⁸⁾ XL, 137, 36.

⁴²⁹⁾ ubicunque deus est, et filius genitus est. Daniels 14, 13 f.

⁴³⁰⁾ VII, 40, 28 f; VIII, 44, 10; XIII, 67, 1: In disem ein gebirt der vater sînen sun in dem inrestem gequelle; XX, 86, 34; XVII, 77, 10: „in die blôzen sêle von der blôzen gotheit“; XXII, 93, 20 (kus der sêle); XL, 137, 8 ff; LXIII, 198, 27 ff; LXXIX, 255, 17; Dan. 52, 20 f=LXV, 204; Daniels 60, 31.

⁴³¹⁾ Daniels 14, 13 f; 15, 10 f; 53, 6 f: pater generat suum filium in anima eodem modo sicut ipse generat eum in eternitate et non aliter; ibid. 62, 15 f; VIII; I, 6, 6; II, 10, 32 f; XII, 63, 23; XIII, 65, 39; XVII, 77, 12 f; XL, 137, 8 ff; LXV, 205, 1; LXXXVIII, 283, 6 ff.

engste Gottvereinigung,⁴³²⁾ ja völliges Einswerden und Verschmelzen von Gott und Seele im *unum simplex*, so eng, daß die Seele (im Sinne von *scintilla*!) selbst der eingeborene Sohn ist und zwischen ihr und ihm kein Unterschied mehr besteht.⁴³³⁾

Jetzt erhellt auch Eckharts Lehre vom Gerechten, vom *homo recte dispositus, homo divinus, bonus, nobilis...*, die schon Denifle⁴³⁴⁾ als „eine der Grundlagen Eckharts Doktrin über die Gottesgeburt“ erkannte. Wie sich der Meister das metaphysische Verhältnis des *esse dei* zum *esse creaturarum* der *albedo* zum *album* denkt, so das der *iustitia, bonitas* und der sonstigen „*spirituales perfectiones*“ zum *homo iustus, bonus etc.*⁴³⁵⁾ Der Gerechte empfängt sein *esse* von der Gerechtigkeit selbst, *ita ut iustitia vera sit parens et pater iusti et iustus, ut sit vere proles genita et filius iustitie.*⁴³⁶⁾ In ihm ist dieselbe *iustitia, bonitas etc.* wie in Gott — die Gott selber ist—;⁴³⁷⁾ in Gott *parens et ingenita*, in ihm *genita*, als *filius*, aber gleich-ewig und gleich-wesentlich, identisch. „Alles Gerechtsein und Gerechtun ist dann ein Wirken Gottes in uns.“⁴³⁸⁾

Die Eckhartische *scintilla*-Theorie offenbarte uns daselbe Verhältnis: die *scintilla* im Menschen ist identisch mit der *gotheit*, ist das *unum simplex* ontologischer wie psychologischer Ordnung. Und so verstehen wir denn erst recht, daß die Gottesgeburt im Menschen nichts anderes ist als ein Wieder-Frömmachen des Seelenfünkchens, ein Auf- und Entdecken desselben, das im Menschen schon ruhte und

⁴³²⁾ In *cena vero beata implet felix anima omne, quod dei est...* bei Spamer p. 40, 1 f.

⁴³³⁾ Zwischen dem eingebornen *sune unde der sêle enist dekein underscheit*, LXXXII, 266, 4; Daniels p. 63 f.

⁴³⁴⁾ Arch. II, 305.

⁴³⁵⁾ *ibid.* 505 ff.

⁴³⁶⁾ *ibid.* 505.

⁴³⁷⁾ cf. Daniels p. 3; *bonitas et bonum non sunt nisi una bonitas precise im omnibus preter generare et generari*, *ibid.* 21, 35 f. (22, 19).

⁴³⁸⁾ Bernhart, Brnh. und Eckhart. Mystik p. 55; Arch. II, 507; LIX, 189; Artikel 13 der Bulle.

nur überdeckt war durch die Kreatürlichkeit.⁴³⁹⁾ — So verstehen wir auch den immanenten Zwang Gottes zur Gottesgeburt: die Seele trägt in sich die gott-konsubstantiale *scintilla*, ist dadurch hineingezogen in den innertrinitarischen Prozeß: Gott erkennt und liebt sich selbst und somit zugleich auch den Menschen.⁴⁴⁰⁾ Die *scintilla* ist insofern der Ausgangspunkt der Gottesgeburt und zugleich ihr Zielpunkt: in ihr sind wir verwandelt in Gott, *unimur secundum esse non secundum operari tantum*.⁴⁴¹⁾ Die Verwandlung ist so tief und wesentlich wie im Altarssakrament, in dem Brot und Wein völlig in Gott verwandelt werden, *freilich remanentibus accidentibus singulorum*.⁴⁴²⁾ Dieser Vergleich zeigt, daß die „Transsubstantiation“ doch kein pantheistisches Versinken im All-Einen bedeutet, sondern tiefstes Eins-werden und Eins-sein; vom Standpunkt des Menschen betrachtet zwar höchstes Hinauftragen in die „wäselose gotheit“, aber unter Wahrung seines Selbststandes in kreatürlicher Hinsicht.⁴⁴³⁾

So gewinnen wir schließlich auch Verständnis für des Meisters Rechtfertigung. Die *scintilla* erschien uns nur als die höchste Vollkommenheit der Seele, als Gott in der Seele, nicht setzten wir sie etwa der naturhaften Seelenatur gleich, sondern ihrer rein-eidetisch-geistigen Wesenheit. Deshalb müssen wir mit Eckharts Rechtfertigungsschrift jegliche falsche, extrem-pantheistische Ausdeutung ablehnen: Nicht schon jeder gute Mensch ist *proprie filius unigenitus*, sondern der nur *analogice* — und zwar im echten alten Sinn! — er ist nur *filius dei* durch den *filius unigenitus*, nur *coheres* und nicht selbst *heres*, nur mit Gott

⁴³⁹⁾ XLIV, 151, 10 ff; XLII, 142, 8 f; LXIII, 198, 13 ff; LXV, 204; XXXV, 120, 31 f; XC, 298, 10; Daniels 38,5 ff; *ibid.* 52, 20 f; Weinhandl, o. c. p. 9.

⁴⁴⁰⁾ V, 31, 16; XCI, 300, 18 f.

⁴⁴¹⁾ Daniels p. 34, 3; cf. *ibid.* p. 24 das Beispiel von der Vereinigung von Holz und Feuer; weiter *ibid.* 20, 10; 58, 1 f.

⁴⁴²⁾ cf. Daniels 15, 20 (31, 14); LXV, 205 20; und Artikel 10 der Bulle.

⁴⁴³⁾ XLIII, 157, 25 ff.

vereinigt als Glied des mystischen Leibes Christi,⁴⁴⁴⁾ gegau so wie zwar die *scintilla ymago dei* ist, die Seele in ihrer Kreatürlichkeit aber nur *ad ymaginem*.

Aber trotz allen Sträubens ändert das nichts an der Lehre: Ist die Seele völlig gereinigt, sind also alle Akzidenzien und selbst das personhafte Mensch-sein abgelegt, so daß nur noch das reine Wesen, mit Eckharts Worten das alles zentrierende Einig-Eine vorhanden und so die *scintilla* bloßgelegt ist, dann ist dadurch schon die Umwandlung eine völlige, dann besteht kein Unterschied mehr zwischen ihr und dem *filius unigenitus*.

Durch die *scintilla* und in ihr wird der Mensch gott-eins. In dieser engsten, seinshaften Gottvereinigung handelt er auch gottgleich; er nimmt sogar teil am innergöttlichen Wirken, denn Gott kann ihn nicht ausschließen.⁴⁴⁵⁾ Aus dem völligen Eins-sein von Gott und Seele entquellen von selbst die höchsten ethischen Forderungen, die selten so rein und lauter und so warm und eindringlich gepredigt wurden als von der gott-liebenden und gott-innigen Seele Meister Eckharts. Echte Tugend gründet nach ihm in der Gottheit selbst⁴⁴⁶⁾, und *opus divinum non est nec perfectum, nisi homo operetur ex deo in se*.⁴⁴⁷⁾ Und so gipfelt seine praktische Ethik in dem Handeln „sunder warumbe“, d. h. in dem Handeln ohne Hinblick auf Zweck und Lohn, rein aus der seinshaften Gesinnung heraus,⁴⁴⁸⁾ die in dem

⁴⁴⁴⁾ Vergl. vor allem Daniels p. 63 f; siehe auch unsere Ausführungen oben p. 75; das ist thomistisch cf. S. th. I q. 27 a 2 ad 2.

⁴⁴⁵⁾ ... Dâ bin ich ein mit im, er mac mich ûz gesliezen niht, und in dem werke dâ emphâhet der heilig geist sîn wesen unde sîn werk unde sîn werden von mir als von gote. War umbe? Dâ bin ich in gote. Nimet er ez von mir niht, sô nimet er ez ouch von gote niht, er mac mich ûz gesliezen niht, in keiner wîse niht. X, 55, 24 f; XLVIII, 161, 31; LXVI, 207, 10 ff.

⁴⁴⁶⁾ Daniels 31, 24 f: *virtus habet radicem in fundo divinitatis radicatam et plantatam ubi habet esse suum et essentiam suam et solum ibi et nusquam alibi.* (vergl. dazu *ibid.* 16, 11 ff) *ibid.* 57, 11. p. 51; XIV, 71, 5.

⁴⁴⁷⁾ Daniels p. 50/51.

⁴⁴⁸⁾ XLIII, 147, 30; VI, 34/35; XIII, 66, 5; LV, 176—178; LIX, 190, 4; u. a. m. cf. auch Weinhandl o. c.

„Göttlichen im Menschen“ gründet⁴⁴⁹⁾ und auf dasselbe sich ebenso auch wieder richtet.⁴⁵⁰⁾ Da ist die Konsequenz seiner metaphysischen Grundlagen schärfer, als die festgefügte Glaubenslehre es duldet und erträgt. Und mit Recht mußte darum die Kirche Eckharts Lehre in ihren Grundlagen und Auswirkungen verurteilen. An Stelle des aufgegebenen persönlichen, empirischen Subjekts tritt in der mystischen Vereinigung das transzendente, absolute, göttliche Subjekt, das schon als „individuell eingeschränktes“⁴⁵¹⁾ in der Seele ruhte. Das ist der Kern Eckhartischer scintilla-Lehre und zugleich Eckhartischer Mystik. Dieser Weg zu Gott, die Gottesgeburt in der Seele und ihre erhabenen ethischen Auswirkungen sind der religiös-praktische Endzweck seiner ganzen Lehre.

Diese Gottvereinigung ist zugleich die höchste Aufgabe jedes Menschen, denn „daz si in mir geschehe, dâ lît ez allez an“.⁴⁵²⁾ Sie zu erreichen ist jedem möglich, freilich nur durch Gottes Gnadenhilfe.⁴⁵³⁾ Aber diese Gnade entquillt im Menschen selbst, weil er ja zutiefst der Gottheit identisch ist;⁴⁵⁴⁾ sie bringt also nichts wesentlich Neues an ihn heran wie etwa bei Thomas, sondern weckt nur das innerste Einig-Eine. Für die wirkliche Erlangung des

⁴⁴⁹⁾ bonus homo in quantum bonus intrat omnem proprietatem bonitatis que deus est in se ipso. Daniels 23, 29; vergl. die Artikel 20, 21 und 22 der Bulle.

⁴⁵⁰⁾ Daniels 25, 16 ff: bonus homo in quantum bonus habet proprietatem divinam non solum in hoc quod amat et operatur quidquid amat et operatur propter deum quem amat et propter quem operatur sed etiam amat et operatur propter se ipsum qui amat, quia illud quod ipse amat est deus pater ingenitus, ille autem qui amat est filius dei genitus...

⁴⁵¹⁾ Ed. v. Hartmann, *Gesch. der Metaphysik*, I 1899 p. 252.

⁴⁵²⁾ I, 1, 8.

⁴⁵³⁾ LXXIII, 230, 28.

⁴⁵⁴⁾ Zu Eckharts Gnadenlehre cf. u. a.: OI 22 Str. p. 54, 13: gnåde ist ein wonen unde midewonen der sêle in got; ähnlich bei Büttner I p. 8 (siehe auch seine Erklärung im Anhang!) und LXXIX, 255, 22; Die Gnade haftet an der Seele, „so muoz der sêle wesen ir substanzlich wesen sin“ Spr. 7 Pf. p. 599; gnåde ist ein überswebendez licht und ist über dem engel, XLI, 140, 5; LXIV, 201, 5 ff; XVI, 76, 10 ff; vergl. Preger, *Gesch.* I p. 484/85.

völligen Eins-seins gilt dasselbe wie für die aktuelle Gotteserkenntnis, die ja letztlich erst auf ihr beruht; daß wir hier „nur teilsamkeit an götlicher einunge“ erreichen.⁴⁵⁵⁾ Das volle Ziel, die dauernde Beseligung, die in dem Leben „in einveltikeit und in blôzheit des wesennes“ (LIX, 191, 37) besteht, und nicht nur in Erkenntnis und Liebe,⁴⁵⁶⁾ bleibt wohl dem Jenseits vorbehalten, weil auf Erden für den Menschen eine dauernde „Abscheidung“ nicht möglich ist.

Nach dieser mystischen Gottvereinigungslehre scheint Meister Eckhart einen Mittelweg zwischen den „alten und neuen Wegen“ (Mager) moderner Mystik-Interpretation zu gehen. Der alte Weg (Poulain) betont einen Artunterschied zwischen den gewöhnlichen Gnaden und den mystischen, die nach dieser Deutung außergewöhnliche Gnadengaben an einige Auserwählte darstellen.⁴⁵⁸⁾ Der neue Weg (Dimmler, Krebs, Lercher, Saudreau, Zahn) sieht gegenüber den anderen Gnaden nur eine Gradverschiedenheit in den mystischen, die den gottgegebenen normalen Abschluß menschlicher Askese bilden. Nach Eckhart kann jeder zum mystischen Gotteserlebnis gelangen, das den höchsten Abschluß ethischen Strebens darstellt und regelmäßig bei einem bestimmten Grade sittlichen Hochstandes („Abscheidung“) eintritt. Andererseits bedeutet ihm die unio mystica eine gnadenhafte Wesenswandlung der empirischen Menschenseele, eine überragende Leistung, die sich nur in der rein-geistigen Sphäre vollzieht, wobei mit der alten Schule ein Artunterschied wenigstens bezüglich der Wirkform der Gnade anzunehmen ist.

Um die große Gnade, diese höchste Möglichkeit der Menschenseele zu erreichen, betet der fromme Meister immer wieder, so oft er, innerlichst von der geheimnistiefen Wahrheit ergriffen, seine Betrachtungen schließt mit

⁴⁵⁵⁾ Tract. II, 382; Pred. C: Gnade und Seligkeit verhalten sich wie Blume und Frucht.

⁴⁵⁶⁾ Tract. II, 392, 3 ff; Spruch 10 p. 600; Daniels 41, 31.

⁴⁵⁷⁾ Pf. III p. 17.

⁴⁵⁸⁾ Poulain, a. a. O. p. 1.

dem Gebet:⁴⁵⁹⁾ Daz wir alsus in ime geborn werden, daz er sich selber in uns gebere, des helfe uns der vater unde der sun unde der heilig geist. Amen.

Schluß.

Blicken wir zum Schluß einmal zurück auf die Ergebnisse unserer Untersuchungen, deren inneren Zusammenhang, deren Bedeutung und Tragweite wir erst jetzt in etwa zu überschauen und zu würdigen vermögen.

Das Seelenfünklein, das *unum simplex in anima* ist viel mehr als bloße psychologische Einheit und Brennpunkt der seelischen Mannigfaltigkeit. Wir konnten die *scintilla* einordnen in den tiefsten metaphysischen Gott-Welt-Zusammenhang und erkannten gerade dadurch ihre weit über die nur innerpsychische Bedeutung hinausragende allumfassende Tragweite, die sich an die nachgewiesene Identifizierung von Seelengrund und Gottesgrund auf Grund letzter seinshafter Konsubstantialität knüpft. Als Gottesgrund ist das der Seele immanente Fünklein Quellpunkt aller Mannigfaltigkeit, der seelischen und kreatürlichen, ja auch der göttlichen Mannigfaltigkeit.

Von hier aus sehen wir seine Strahlen sich in die verschiedenen Gebiete der Philosophiebetrachtung ergießen und von dort wieder zurückstrahlen in den einen metaphysischen Brennpunkt, letzten Endes grandios und genial wie kühn zugleich alles in Gott zentrierend, dem „*unum in altero*“, das andererseits doch wiederum seine erhabene Eigenexistenz wahren muß und wahrte. Eine Synthese größter Art und besten Schwungs zu einer ideellen Einheit, Verschmelzung und Identität, und doch wieder ein Auseinanderfallen in unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit. Gewiß ist das Pantheismus, aber Pantheismus eigener, kom-

⁴⁵⁹⁾ XXVI, 101; sehr häufig am Ende seiner Predigten so oder ähnlich.

plizierter Art: alles in die Einheit führend und doch wieder die Einheit sprengend, in diesem Sinne die spätere coincidentia oppositorum des großen Kusaners vorwegnehmend und vorbereitend. Den platonischen Exemplarismus, den in christlicher Form Bonaventura zu höchster Höhe entfaltet, Thomas aber eingedämmt hatte, hat Eckhart — trotz aller Übernahme aus dem System des Stagiriten und seines großen christlich-scholastischen Geistesjüngers — übernommen und bis zur letzten Konsequenz durchgeführt, so daß er sich folgerichtig auswuchs zur Identitäts- und Konsubstantialitätslehre. Nur der katholische Glaube, die Dogmen vom Logos, von der Gnadenlehre und der Kreatur-Erschaffenheit vermochten ihn vor völligem Pantheismus zu bewahren. Ihn lehnt er energisch ab⁴⁶⁰⁾ und will seine häufig mißklingende, häufig freilich auch bewußt kühne und originell-absonderliche Ausdrucksweise⁴⁶¹⁾ als „locutio emphatica“ ausgelegt wissen, zu der ihn nur seelsorglicher Eifer, innerste Ergriffenheit und die unergründliche Tiefe des geheimnisvollen Gott-Seele-Verhältnisses hingewiesen haben.⁴⁶²⁾

Aber es bleibt bei Eckhart doch stets dabei, daß Gott realiter in der Seele ruht, irgendwie in sie hineinragt und jede Seele so die Möglichkeit zu seinshaft-metaphysischer Gemeinschaft mit Gott in sich trägt und nicht nur zu einer unio mystica im unum consentibile wie bei Bernhard,⁴⁶³⁾ in der sich der liebende und all-erbarmende Gott zum Menschen herniederneigt. Seine unio mystica ist zutiefst seinshaft-metaphysisch begründet in der Konsubstantialität beider; ihre Grundlage, die scintilla, bedeutet somit eine wesenhafte Überhöhung des kreatürlichen Menschen.

Es erhellt so der große einheitliche Zug der Eckhart-Lehre, der durchaus religionsphilosophisch und mystisch,

⁴⁶⁰⁾ cf. u. a. Daniels p. 9/10, 52, 8 f und p. 59.

⁴⁶¹⁾ Vergl. Arch. II p. 535 und Jostes a. a. O. Pred. 10.

⁴⁶²⁾ Daniels 39, 5 ff und 60, 31.

⁴⁶³⁾ non confusio naturarum, sed voluntatum confusio. Cant. 71, 7. cf. Schuck, Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernh. v. Cl., Würzb. 1922, p. 60.

zutiefst ethisch und religiös orientiert ist, insofern alles auf die engste Vereinigung im „wesen“ abzielt. Das neben diesem tiefsten Grundzug seines Denkens stehende, in mannigfachen Farben schillernde, rein natürlich-philosophische System bildet nur den natürlichen Unterbau für diese sich gleichsam in eine noch höhere, mystische Sphäre erhebende Gedankenwelt, die aber trotz ihrer reinen Geistigkeit mit der empirischen Welt, dem Makrokosmos wie dem Mikrokosmos im Menschen, im engsten Zusammenhang steht, sie durchdringt wie die Form die Materie und letztlich immer wieder hinordnet auf ihren göttlichen Ursprung wie ihr höchstes Ziel. So ist seine Lehre, so sehr auch innerlich und in Einzelheiten eine Synthese vor allem platonisch-neuplatonischer und auch aristotelisch-scholastischer Elemente, doch in ihrer Gesamtheit übersehen, eine folgerichtige Einheit und ein geschlossenes Ganzes, ein geistiger Ring, der von Gottheit und Gott ausgehend, über den Logos und die Ideenlehre zur Welt und insbesondere zum Menschen sich öffnet und doch wieder den Kreis schließt durch die Lehren von der Heimwanderung aller Kreatur zum einen Ursprung und besonders der letzten Vereinigung des Menschen auf Grund der konsubstantialen *scintilla animae* mit Gott und in Gott.

Wie die Lehre von der „gotheit“, der letzten metaphysischen Einheit, dem unnennbaren und unergründbaren „Nichts“, den Kernpunkt Eckhartischer Gottesspekulation und metaphysischer Lehre bildet, so ist ebendasselbe „Nichts“, übertragen in die menschlich-psychische Sphäre, der letzte Brennpunkt seiner Psychologie, Erkenntnislehre und Mystik. Das gerade wegen seiner überreichen Fülle unergründlich-tiefe „Nichts“ steht im Mittelpunkt seiner ganzen Lehre, und es gelten darum noch heute die Verse, die einst eine fromm-begeisterte Nonne im Mittelalter sang:

Der weise Meister Eckhart
Will uns vom Nichte sagen;
Und wer das nicht verstehtet,
Der mag es Gotte klagen:

In den hat nicht geleuchtet
Der göttlich reine Schein!
Scheidet abe gar,
Nehemet Gottes in euch wahr
Senket euch in Einigkeit
Das ist die wahre Fröhlichkeit!

(Bernhart, Mstr. Eckh., p. 25).



Personenverzeichnis.

- | | |
|---|--|
| <p> Aegidius Colonna 93
 Albert der Große 39, 64
 Alexander von Aphrodisias 67
 Alexander von Hales 64, 67, 96
 Alfarabi 35
 Algazel 7, 90
 Anselm von Canterbury 21, 83
 Appel 64 f.
 Aristoteles 15, 17, 24, 33, 46, 50/1,
 58, 60, 64, 67, 80, 81, 89 f, 100
 Augustinus 8, 17, 44, 46, 59, 60, 61,
 63, 72, 78 f, 81, 83, 88, 94, 98
 Averroës 89
 Avivenna 7, 35
 Bach 89
 Baumker 6, 8 f, 11, 38, 60, 87, 94
 Baumgartner 66
 Baur 63
 Behaghel 11, 12
 Bergson 3
 Bernhard von Clairvaux 47, 62 f, 72,
 73, 109
 Bernhart 4, 12, 52, 55, 60, 61, 63,
 71 f, 79, 86, 94, 98, 103
 Berthold von Moosburg 39
 Boëthius 33, 35, 66
 Bonaventura 21, 34, 47, 60, 64, 68,
 90, 91, 92, 94, 97, 109
 Brentano 3
 Butler 4
 Büttner 38, 106
 Clemens IV 10
 Daniels 11, 75, 82
 de Hornstein 4
 Denifle 6 f, 9, 10, 11, 12, 14, 20, 23,
 24, 28, 29, 33, 38, 40 f, 42, 103
 Denziger 93 </p> | <p> Diederichs 11, 13
 Dietrich von Freiberg 39, 47, 68, 69,
 96
 Dimmler 4, 107
 Dionysius Areopagita 8, 27, 30, 61,
 65, 71, 91, 94, 100, 102
 Duns Scotus 21, 25, 45, 93
 Eckhart der Jüngere 68
 Eibl 74
 Endres 64
 Ettlinger 2
 Ezechiel 63
 Franke von Köln 30, 31
 Fichte 79
 Garrigon-Lagrange 8
 Gerhard von Sterngassen 39
 Gilbert de la Porré 33, 35
 Giselher von Slatheim 73
 Goethe 99
 Grabmann 8, 9, 13, 39, 65, 69
 Gregor von Nyssa 17, 94
 Groos 57, 61
 Harnack 59
 Hartmann, Nicolai 16
 Hartmann, Eduard von 106
 Hegel 38, 79
 Hessen 98
 Heinrich von Lübeck 39
 Heraklit 57
 Hieronymus 69
 Hugo von St. Victor 7, 62, 83, 89
 Husserl 3, 28, 42
 Isaak von Stella 89
 James 3
 Jakob von Metz 39
 Jeiler 34, 61, 65 </p> |
|---|--|

- Johann XXII. 12
Johannes de Rupella 68, 96
Johannes von Picardi von Lichtenberg 39
Johannes von Sterngassen 39
Jostes 11, 14, 52
Jundt 14
Kant 1
Keicher 68, 96
Koch 94
Kraft von Boyberg 31
Kramm 11
Krebs 4 f, 47, 63, 68 f, 93, 107
Landsberg 6
Langenberg 14, 75, 97
Lasson 3, 14, 28, 33, 81, 89, 94, 98
Lenz 22, 94
Lercher 4, 107
Linhardt 63, 98
Lotze 28, 77
Lucas 59
Mager 4, 5, 107
Mandonnet 4
Mehlis 8
Meinong 3
Migne 62
Newman 75
Nietzsche 2
Nikolaus von Cues 22, 27, 39, 94
109
Nikolaus von Straßburg 39
Ostler 83, 89
Pahncke 11, 12, 13, 14, 16
Parmenides 15
Paulus 43, 82
Petrus Lombardus 64, 83
Pfeiffer 9, 12, 14, 24
Philo 94
Platon 15, 17, 34, 46, 47, 58, 59, 66,
81, 89
Plotin 16, 30, 34 61, 98, 99
Poulain 5, 107
Preger 6, 24, 28, 29, 30, 31, 33, 68 f,
89, 96, 97, 98, 106.
Proclus 8, 61, 94, 98
Przywara 7, 75
Ranft 94
Renz 66
Richard von St. Victor 62
Ries 47, 63
Roger Bacon 60
Roger Marston 60
Rohde 17, 57
Rosenmüller 34 f, 87
Ruysbroeck, Jan van 6
Saudreau 5, 107
Sauter 58, 61
Scheler 3
Scheeben 91
Schelling 16, 79
Schneider 90
Scotus Eriugena 42
Sense 7
Siedel 93
Sievers 11, 14, 97
Sokrates 17
Spamer 11, 12 f, 14, 30, 31, 97
Spinoza 16
Stohr 71
Strauch 10, 11, 14
Tauler 7, 93
Thomas von Aquin 8, 15, 29, 32, 34,
36, 39, 41, 42, 44 f, 47, 50, 60,
63, 65, 66, 73, 80, 81, 83, 89 f, 93,
98, 106
Ulrich von Straßburg 39
Vansteenbergh 94
von der Leyen 11, 13
Wilhelm von Auxerre 21
Wilhelm von Moerbeke 8
Weinhandl 104, 105
Werner 45
Wust 2
Zahn 4, 107

83231

248.14

Meerpohl, F.

Ec 53 Ym

Meister Eckharts lehre von

248.14

83231

Ec 53 Ym

Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion

Herausgegeben von Univ.-Prof. D. Dr. Gg. Wunderle in Würzburg.

1. Heft: Pfarrer Dr. Johannes Schuck, **Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux**, Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung. 111 Seiten 1922. Preis Mk. 2.20.
2. Heft: Privatdozent D. Dr. Ludwig Faulhaber, **Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität**. Eine Untersuchung zur Grundfrage der Apologetik mit besonderer Berücksichtigung aktueller Probleme. XIV und 122 Seiten 1922. Preis Mk. 2.50.
3. Heft: Professor Dr. Josef Lenz, **Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen**. VIII und 132 Seiten 1923. Preis Mk. 2.50.
4. Heft: Georg Wunderle, **Frühkindliche religiöse Erlebnisse im Lichte späterer Erinnerung**. Psychologische Studie im Anschluß an eine Umfrage. IV und 61 Seiten 1923. Preis Mk. 1.60.
5. Heft: Privatdozent D. Dr. Ludwig Faulhaber, **Die „drei Wege“ der Gotteserkenntnis und der wissenschaftliche Gottesbegriff**. Ein Beitrag zur Kritik der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis. IV und 83 Seiten 1924. Preis Mk. 2.—
- 6/7. Heft: Dr. phil. Karl Fröhlich, **Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie**. 296 S. 1925. Preis Mk. 5.50.
- 8/9. Heft: Dr. Ludwig Stamer, **Das Übernatürliche bei Schleiermacher**. IX und 141 S. 1925. Preis Mk. 2.75.
10. Heft: Dr. phil. Franz Meerpohl, **Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein**. XII und 113 S. 1926. Preis Mk. 2.40.

